RACIONALISMO Y EMPIRISMO

Josep Olesti

Biblioteca Didáctica de Filosofía

editorial vicens-vives®

RELACIÓN DE TÍTULOS

Serie roja

1. **EL HOMBRE Y SU MUNDO**
   Textos y ejercicios
   Lorenzo Escanero

2. **EJERCICIOS DE PSICOLOGÍA**
   Pedro Fontán

3. **TEXTOS DE PSICOLOGÍA**
   Pedro Fontán

4. **TEORÍA Y PRÁCTICA DE LA LÓGICA PROPOSICIONAL**
   Pedro Montaner - Hilari Arnau

5. **TEORÍA DEL CONOCIMIENTO Y METODOLOGÍA DE LAS CIENCIAS**
   Juan Carlos García-Borrón

6. **EL HOMBRE, UN ANIMAL ÉTICO**
   Textos y ejercicios
   Octavi Fullat - Clara Gomis

7. **LOS SISTEMAS MORALES**
   Textos y ejercicios
   Octavi Fullat - Joan Carles Mèlich

8. **LA MORAL COMO PROBLEMA**
   Ejercicios
   Octavi Fullat - Gemma Ferrer

9. **TEXTOS DE SOCIOLOGÍA**
   Pilar Siver

10. **TEXTOS DE METAFÍSICA**
    Octavi Fullat - Josep Olesti

Serie verde

11. **RAZÓN Y EXPERIENCIA EN LA FILOSOFÍA PRESOCRÁTICA**
    José M. Gutiérrez

12. **PLATÓN Y ARISTÓTELES**
    Clara Gomis - Gemma Ferrer

13. **AGUSTINISMO Y TOMISMO**
    José M. Ruiz Simón

14. **RACIONALISMO Y EMPIRISMO**
    Josep Olesti

15. **KANT Y LA ILUSTRACIÓN**
    Núria Vives

16. **HEGEL Y MARX**
    M. Carmen Zaragoza - Rosa Santo

17. **NIETZSCHE Y FREUD**
    Pilar Siver

18. **FENOMENOLOGÍA Y EXISTENCIALISMO**
    Joan Carles Mèlich

19. **POSITIVISMO Y NEOPOSITIVISMO**
    Joan López i Carrera

20. **PERSONALISMO Y ESTRUCTURALISMO**
    Clara Gomis - Gemma Ferrer

editorial vicens-vives®
plena dedicación a la enseñanza

02061
9 788431 625559

RACIONALISMO Y EMPIRISMO

Volumen 14

Josep Olesti
Licenciado en Filosofía

Biblioteca Didáctica de Filosofía

editorial vicens-vives®

Colección dirigida por Octavio Fullat y Pedro Fontan

Primera edición, 1989

Depósito Legal: B. 12.937-1989
ISBN: 84-316-2555-4
Nº de Orden V.V.: D-940

Edición Técnicos Editoriales Asociados, S.A.

© J. OLESTI
Sobre la parte literaria
© EDICIONES VICENS-VIVES, S.A.
Sobre la presente edición.

IMPRESO EN ESPAÑA
PRINTED IN SPAIN

BY NC SA

Editado por Ediciones VICENS-VIVES, S.A. Avda. de Sarriá, 130. E-08017 Barcelona.
Impreso por Gráficas INSTAR, S.A. Metalurgia, s/n, esquina Industria.
E-08908 Hospitalet de Llobregat.

Presentación de la Colección

Para la enseñanza de la Filosofía existen actualmente algunos libros de texto de indiscutible calidad, tanto en lo referente a los temas abordados como en lo tocante a los aspectos pedagógicos con que son tratados éstos. Sin embargo, tales libros agotan casi todo su espacio en la exposición teórica de los contenidos del programa, marginando efectivamente los problemas filosóficos y los ejercicios prácticos, aspectos totalmente ineludibles desde una perspectiva didáctica si pretendemos que el alumno acabe asimilando plenamente la temática desarrollada. En dichos libros de texto encontramos, a lo sumo, un reducido apartado de ejercicios, por capítulo, que incluye cuatro o cinco cuestiones y uno o dos textos pertinentes.

Esta *colección* se propone cubrir la laguna señalada en los libros de texto de Filosofía en el Bachillerato y en el Curso de Orientación Universitaria a través de dos series de libros: una para Bachillerato (Serie Roja) y otra para el Curso de Orientación Universitaria (Serie Verde).

Bachillerato (Serie Roja)

La primera serie de la Biblioteca Didáctica de Filosofía, Serie Roja, comprende 10 volúmenes, del 1 al 10. Se propone subsanar la evidente escasez de *ejercicios prácticos* y de *planteamientos filosóficos* de la que adolecen los libros de texto de Filosofía para los cursos de B.U.P., según hemos señalado arriba.

Con tal fin ofrecemos al Profesorado un material eminentemente práctico, basado en *ejercicios* y en *textos para comentar*, que hace posible la asimilación, por parte del alumno, de los temas tratados tan brillantemente en los manuales. Empleamos para ello una metodología activa, que desarrolla la capacidad crítica

frente a conceptos en ocasiones complicados los cuales, de otra manera, son simplemente memorizados.

Esta serie reúne dos tipos de material: unos cuadernos contienen *ejercicios prácticos* y otros presentan *textos filosóficos* pensados para el comentario. Todos ellos se adaptan a los diversos programas de estos cursos.

Curso de Orientación Universitaria (Serie Verde)

Esta serie de la Biblioteca Didáctica de Filosofía, Serie Verde (volúmenes del 11 al 20), se propone facilitar, con una metodología rigurosa y sistemática, la enseñanza de la Historia de la Filosofía en los niveles de COU y primer curso universitario. Así, ofrecemos al Profesorado un material eminentemente práctico, basado en *textos para comentar* las principales corrientes de la Historia de la Filosofía occidental, seguidos de *ejercicios* sobre comprensión de los mismos, y en diversas *actividades prácticas* sugeridas que tienen por objeto desarrollar, mediante el uso de diferentes técnicas de metodología activa, la capacidad crítica del alumno frente a las distintas tendencias filosóficas de la historia del pensamiento.

Para facilitar la asimilación de los contenidos se ofrece, además, una breve introducción a las corrientes filosóficas, enriquecida con *esquemas, cuadros sinópticos, mapas* y *bibliografía específica* comentada.

En esta colección se da a la materia estudiada un enfoque *interdisciplinar*, de manera que en todo momento se relacionan las diversas corrientes del pensamiento con el contexto cultural, histórico y socioeconómico de la época.

Esperamos que esta Biblioteca Didáctica de Filosofía sea tan útil a profesores y alumnos como nosotros deseamos.

Octavio FULLAT
Pedro FONTÁN

Índice

Introducción 7

I. Perspectiva gnoseológica: el papel de la razón y la experiencia en el conocimiento 15

PRECEDENTES 15
Platón
El conocimiento de la igualdad y la percepción de cosas iguales . 15
Aristóteles
Imágenes y conceptos 19

RACIONALISMO 21
Descartes
Sensación y «mentis inspectio» 21
Leibniz
Experiencia y verdades necesarias 24

EMPIRISMO 26
Hume
Impresiones e ideas 26
Conocimiento y creencia 29

II. Implicaciones ontológicas en el racionalismo y el empirismo clásicos (siglos XVII y XVIII) 39

RACIONALISMO 39
Descartes
Meditación primera. De las cosas que pueden ponerse en duda . 39
Meditación segunda. De la naturaleza del espíritu humano; y qué es más fácil de conocer que el cuerpo 43
Meditación tercera. De Dios; que existe 46
Meditación cuarta. De lo verdadero y de lo falso 50
Meditación quinta. De la esencia de las cosas materiales 53
Meditación sexta. De la existencia de las cosas materiales y de la distinción real entre el alma y el cuerpo 55
Malebranche
Finitud y causalidad 63
Ocasionalismo y experiencia 66

Spinoza
Dios, única sustancia 70
Cuerpo y alma, modos de dos atributos divinos 79
Libertad y necesidad 83
Leibniz
Mónadas; sustancia y unidad 85
Apetición, percepción, apercepción 88
Las pequeñas percepciones 91
Noción completa de sustancia 92
La armonía preestablecida 98
Racionalismo y optimismo 101

EMPIRISMO 103
Locke
Ideas de sensación y reflexión, simples y complejas 104
Cualidades primarias y cualidades secundarias 107
La idea de sustancia 113
Sujeto/Ideas/Objeto. Representacionismo 116
Acerca de nuestro conocimiento de la existencia de cosas exteriores 119
Berkeley
Esse est percipi 126
Negación de la tesis representacionista de Locke 128
La noción de sustancia material es inútil y contradictoria 130
Sensación e imaginación; existencia de Dios 132
Sólo existen espíritus finitos y Dios 135
Hume
La conexión o la asociación de ideas 138
Sobre la sustancia 139
La existencia de los cuerpos 140
La identidad personal 146
Empirismo y escepticismo 149

Bibliografía 155

Introducción

La distinción que nos permite hablar de *racionalismo* y *empirismo* como de dos corrientes filosóficas opuestas debe ser establecida desde el punto de vista gnoseológico, esto es, respecto a la teoría del conocimiento. Esencialmente, se trata de responder a la pregunta: ¿cuál es el origen del conocimiento? La respuesta que se dé a esta cuestión, de carácter genético, ha de permitir distinguir las líneas maestras de ambas corrientes. Será a partir de aquí que se articulen las distintas concepciones globales de la realidad.

El racionalismo y el empirismo serán abordados, pues, como dos teorías distintas del conocimiento, con importantes consecuencias ontológicas. Pero se dejarán de lado las cuestiones de carácter práctico, esto es, las concepciones ética y política, no porque sean menos importantes, sino por gozar de una relativa autonomía en relación con lo que permite establecer la distinción entre ambas corrientes (compárense, en este sentido, las teorías políticas de Hobbes, Locke y Spinoza, por ejemplo).

Desde este punto de vista, ¿qué diferencia al racionalismo del empirismo? Básicamente, la manera de valorar el papel de la *razón* y la *experiencia* en la génesis del conocimiento. Como sugieren los términos, el racionalismo afirmará la pri-

macía de la razón como facultad cognoscitiva, despreciando el papel de la experiencia: todo pretendido conocimiento proveniente de los sentidos será sospechoso, cuando no falso. En cualquier caso, debe establecerse siempre la razón como juez de la experiencia. El empirismo, en cambio, afirmará que todo el conocimiento procede de la experiencia sensible, la cual no necesita ser validada por nada, puesto que es fuente de validez de todo saber. La experiencia, en el racionalismo, servirá a lo sumo para constatar lo que sólo la razón conoce; y en caso de conflicto entre razón y experiencia, ¡peor para la experiencia! Es paradigmático a este respecto el optimismo leibniziano: la bondad del mundo no se constata, se demuestra, antes de cualquier constatación y si es preciso contra toda constatación.

Estrechamente relacionada con esta cuestión, hay que distinguir también la distinta concepción de la consciencia en el racionalismo y el empirismo: mientras que según la perspectiva empirista la consciencia antes de la experiencia es pasiva, está vacía («papel en blanco», «cuarto oscuro»), a la espera de unos contenidos que recibir, el racionalismo considera que la consciencia está cargada de contenidos innatos, de ideas que no hemos adquirido mediante los sentidos. Esta afirmación de la existencia de principios del conocimiento lógicamente distintos de la experiencia será una de las características más significativas del racionalismo.

A partir de aquí, se explica la admiración de los autores racionalistas por las matemáticas, que se convertirán en el paradigma del saber humano. La filosofía deberá alcanzar el mismo grado de certeza y exactitud; deberá construirse, pues, *ordine geometrico*. En el ámbito empirista, en cambio, serán apreciadas de modo especial las ciencias empíricas, fuente del conocimiento de la realidad.

Así entendidos, el racionalismo y el empirismo clásicos surgieron en el siglo XVII y sus principales autores son Descartes y Locke, respectivamente. Importantes autores racionalistas son Spinoza, Malebranche y Leibniz; por el lado empirista, extendiéndose ya hacia el siglo XVIII, Berkeley y Hume. A ellos se ciñe esta antología (con la sola excepción de dos textos de Platón y Aristóteles, como precedentes especialmente significativos del problema gnoseológico). Hay que señalar la importancia de Descartes, que es el autor que plantea de hecho el problema común, que racionalistas y empiristas tratarán de resolver, y que proporciona los conceptos y la terminología fundamentales.

La presente antología ha sido dividida en dos partes de extensión desigual: la primera, de carácter introductorio, plantea el problema de la génesis del conocimiento, con textos de Platón y Aristóteles como antecedentes, y proporciona la respuesta racionalista (Descartes y Leibniz) y empirista (Hume). La segunda, más extensa, intenta reproducir las líneas de fuerza de la concepción de la realidad de los distintos autores, como resultado más o menos consecuente de sus principios gnoseológicos. Como se ha señalado antes, hemos renunciado a los textos relativos a la ética y la teoría política.

CUADRO CRONOLÓGICO

	Filosofía	Historia	Cultura
1563		Finaliza el Concilio de Trento	
1564	Nace Galileo		Muere Calvino
1588	Nace Hobbes	Destrucción de la Armada Invencible	
1596	Nace Descartes		Obra teatral de Shakespeare (1596-1613)
1598		Felipe III, rey de España. Edicto de Nantes: tolerancia religiosa hacia los hugonotes en Francia	
1599			Nace Velázquez (†1660)
1600		Condena y ejecución de Giordano Bruno	
1605			Cervantes, *Don Quijote* (2.ª Parte: 1615)
1606	Descartes entra en el colegio de jesuitas de La Flèche		Nace Rembrandt (†1669)
1609	Kepler, *Astronomia nova*		
1616		La Inquisición prohíbe la enseñanza del copernicanismo	Muere Cervantes
1618		Empieza la guerra de los Treinta Años	
1620	Bacon, *Novum Organon*		
1621		Muere Felipe III; Felipe IV y Olivares	
1622			Nace Molière (†1673)
1623	Nace Pascal		
1624		Richelieu, presidente del Consejo Real en Francia	
1626	Muere Bacon		
1627			Muere Góngora
1628	Descartes, *Reglas para la dirección del espíritu*		

	Filosofía	Historia	Cultura
1632	Nace Locke; nace Spinoza. Galileo, *Diálogos*		
1633		Condena y retractación de Galileo	
1634	Descartes, ante la condena de Galileo, decide no publicar su *Tratado del mundo*		
1635		Luis XII declara la guerra a España	Muere Lope de Vega
1637	Descartes, *Discurso del método*		
1638	Galileo, *Discursos*. Nace Malebranche		
1640	Entrevista entre Hobbes y Galileo	Rebelión de Portugal y Cataluña (*guerra dels segadors*) contra Felipe V	Jansenio, *Augustinus*. Muere Rubens
1641	Descartes, *Meditaciones metafísicas*		
1642	Nace Newton. Muere Galileo	Inglaterra: guerra civil entre rey y parlamento. Muere Richelieu.	
1643		Muere Luis XIII; Luis XIV; regencia de Mazzarino	
1644	Descartes, *Los principios de la filosofía*		
1645			Muere Quevedo
1646	Nace Leibniz		
1647	Hobbes, *De cive*		Experiencias de Pascal sobre el vacío
1648		Paz de Westfalia: fin de la guerra de los Treinta Años. Libertad religiosa en Alemania. Independencia de Portugal.	
1649	Descartes, *Tratado de las pasiones*	Carlos I, ejecutado en Londres; República, bajo la dirección de Cromwell	
1650	Muere Descartes		

	Filosofía	Historia	Cultura
1651	Hobbes, *Leviatán*		1651-1657: Gracián, *El criticón*
1652		Rendición de Barcelona. Fin de la guerra en Cataluña	
1653		Cromwell: disolución del Parlamento; poder absoluto	
1656	Spinoza es expulsado de la comunidad judía de Amsterdam. Pascal, *Provinciales*		
1658		Muere Cromwell	
1659		Paz de los Pirineos: fin de la guerra con Francia	
1660		Carlos II, rey de Inglaterra; restauración de la monarquía	
1661		Muere Mazzarino; Luis XIV, rey de Francia: absolutismo monárquico	
1662	Muere Pascal. *Lógica* de Port-Royal		Fundación de la Royal Society de Londres
1665		Muere Felipe IV; Carlos II	Molière, *Don Juan*
1667		Expansión de Francia en Europa	Milton, *El paraíso perdido*
1670	Spinoza, *Tratado teológico-político*. Pascal, *Pensamientos*		
1672	Leibniz conoce a Malebranche en París		
1674	Spinoza, *Ética*. Malebranche, *Búsqueda de la verdad*		
1675			Leibniz descubre el cálculo infinitesimal
1676	Leibniz visita a Spinoza en La Haya		
1677	Muere Spinoza; publicación de la *Ética*, con las iniciales B. de S.		Leeuwenhock descubre los espermatozoides

	Filosofía	Historia	Cultura
1679	Muere Hobbes. Locke, *Ensayo sobre el gobierno civil*		
1680			Nace Vivaldi (†1743)
1681			Muere Calderón de la Barca
1682			Newton descubre la ley de la gravitación
1685	Nace Berkeley	Muere Carlos II de Inglaterra; su hermano Jaime II intenta restaurar el absolutismo. Luis XIV revoca el edicto de Nantes	Nace Bach (†1759); nace Händel (†1759)
1686	Leibniz, *Discurso de metafísica*		
1687	Newton, *Principia mathematica philosophiae naturalis*		
1688		Fin de la revolución inglesa: Guillermo de Orange, rey, acepta la soberanía del parlamento; monarquía constitucional	
1689	Locke, *Carta sobre la tolerancia*		
1690	Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano* y *Dos tratados sobre el gobierno*		
1695	Locke, *La razonabilidad del cristianismo*		1695-1697: Bayle, *Diccionario histórico y crítico*
1700	Coste publica la traducción francesa del *Ensayo* de Locke	Muere Carlos II de España; Felipe V, rey; guerra de Sucesión	
1704	Muere Locke. Newton, *Óptica*. Leibniz, *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano* (publicados en 1765)		
1709	Berkeley, *Ensayo sobre una nueva teoría de la visión*		

	Filosofía	Historia	Cultura
1710	Berkeley, *Principios sobre el conocimiento humano*. Leibniz, *Teodicea*		Luis XIV destruye Port-Royal
1711	Nace Hume		
1712	Nace Rousseau		
1713	Berkeley, *Tres diálogos entre Hilas y Filonús*	Fin de la guerra de Sucesión española: tratado de Utrecht. Cataluña decide continuar la guerra por sus propios medios	
1714	Leibniz, *Monadología*	Felipe V toma Barcelona	
1715	Muere Malebranche	Muere Luis XIV	
1716	Correspondencia entre Leibniz y Clarke. Muere Leibniz		
1721	Montesquieu, *Cartas persas*		
1724	Nace Kant		
1726			Swift, *Viajes de Gulliver*
1727	Muere Newton		
1729			Bach, *Pasión según San Mateo*
1732			Nace Haydn (†1809)
1734	Voltaire, *Cartas filosóficas*		Bach, *Oratorio de Navidad*
1740	Hume, *Tratado sobre la naturaleza humana*		
1746		Muere Felipe V	
1748	Montesquieu, *El espíritu de las leyes*. Correspondencia entre Montesquieu y Hume		
1750	Rousseau, *Discurso sobre las ciencias y las artes*		
1751	Publicación del 1er volumen de la *Enciclopedia* de Diderot y D'Alembert		
1753	Muere Berkeley		
1755		Terremoto de Lisboa	

	Filosofía	Historia	Cultura
1756			Nace Mozart (†1791)
1758	Hume, *Investigación sobre el conocimiento humano*		
1759		Carlos III, rey de España	Voltaire, *Cándido*
1762	Rousseau, *Del contrato social; Emilio*		
1765	Publicación de los *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, de Leibniz		
1766	Entrevista entre Hume y Rousseau. Publicación de su correspondencia		
1767		Los jesuitas son expulsados de España y de Francia	
1769		Nace Napoleón	Watt inventa la máquina de vapor
1770	Kant, *Dissertatio.* Nace Hegel		Nace Hölderlin; nace Beethoven
1774		Muere Luis XV	Goethe, *Las desventuras del joven Werther*
1776	Muere Hume	Independencia de Estados Unidos	
1779	Publicación póstuma de los *Diálogos sobre la religión natural*, de Hume		

I. Perspectiva gnoseológica: el papel de la razón y la experiencia en el conocimiento

La raíz de la distinción entre racionalismo y empirismo se halla, como se indicaba en la *Introducción*, en el distinto papel asignado a la experiencia en cada una de las diferentes concepciones: ¿existen principios del conocimiento independientes de la experiencia? En el racionalismo y el empirismo clásicos, esta pregunta se traducía en la discusión sobre la existencia, o no existencia, de ideas innatas: todas nuestras ideas ¿tienen su origen en la experiencia? ¿O existen tal vez ciertas ideas anteriores a cualquier experiencia, esto es, innatas?

Jalones importantes en la tradición racionalista son Platón y Descartes; en la empirista, Aristóteles y Locke. A finales del siglo XVIII, el idealismo trascendental de Kant intentará hallar una vía media, integrando los aspectos positivos de ambas concepciones en una nueva dirección. Pero el kantismo trasciende ya los límites de esta antología. El esquema histórico-temático de la figura 1 muestra el desarrollo e influencias de estas tradiciones.

PRECEDENTES

La cuestión de la génesis del conocimiento, aunque central de los siglos XVII y XVIII, no es, sin embargo, exclusiva de aquella época. Fue ya un problema capital en la filosofía antigua. Las concepciones de Platón y Aristóteles son paradigmáticas en este sentido: la doctrina platónica de la reminiscencia, más allá de su contenido mítico —por otra parte, no despreciable—, señala una de las líneas de fuerza de la argumentación racionalista: la dificultad de explicar a través de la experiencia el origen de ciertos conceptos que parecen ser su condición de posibilidad. La teoría aristotélica del alma como *tabula rasa* anticipa, al contrario, la perspectiva del empirismo posterior.

PLATÓN (Atenas, 427-347 a. de C.)

EL CONOCIMIENTO DE LA IGUALDAD Y LA PERCEPCIÓN DE COSAS IGUALES

Afirmamos que de algún modo existe lo igual, pero no me refiero a un leño que sea igual a otro leño, ni a una piedra que sea igual a otra, ni a ninguna igualdad

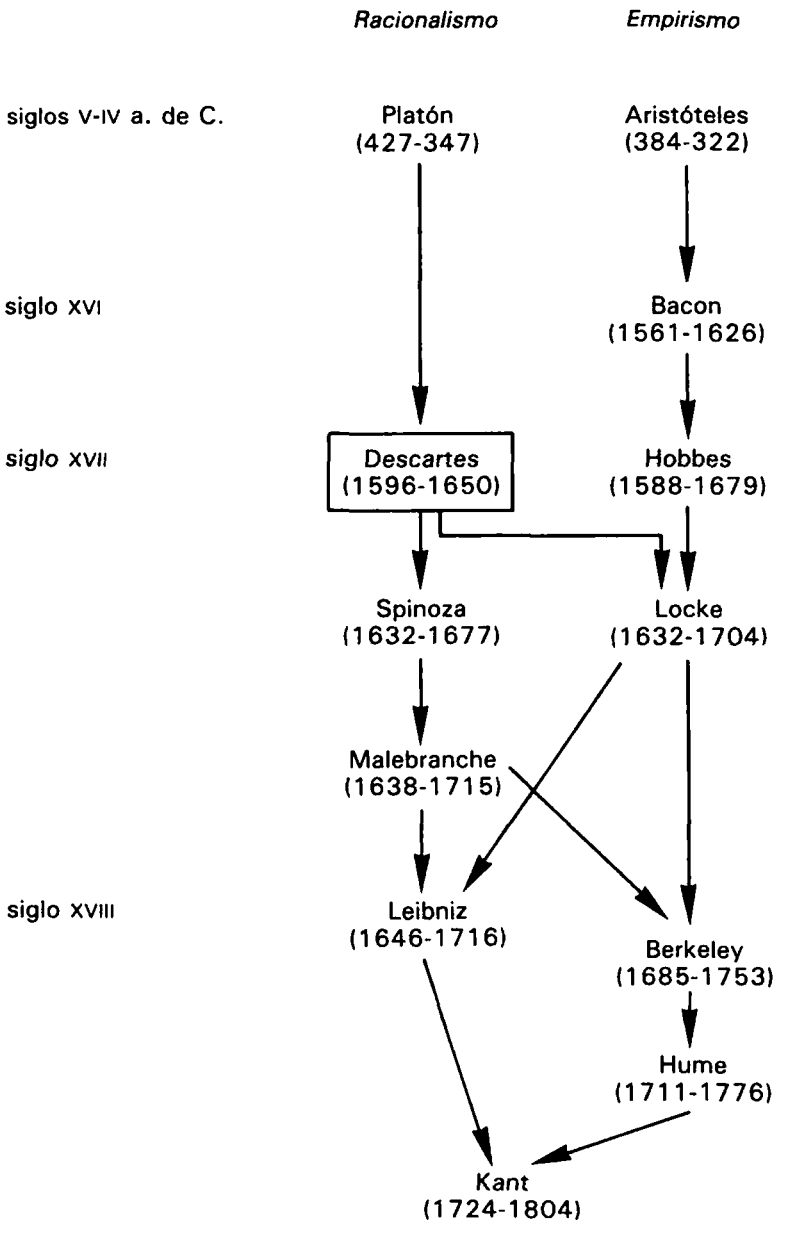


Figura. 1. Esquema histórico-temático

de este tipo, sino a algo que, comparado con todo esto, es otra cosa: lo igual en sí. ¿Debemos decir que es algo, o que no es nada?

—Digamos que es algo, ¡por Zeus! —replicó Simmias—, y con una maravillosa convicción.

—¿Sabemos, acaso, lo que es en sí mismo?

—Sí —respondió.

—¿De dónde hemos adquirido el conocimiento de ello? ¿Será, tal vez, de las cosas de que hace un momento hablábamos? ¿Acaso al ver leños, piedras u otras cosas iguales, cualesquiera que sean, pensamos por ellas en lo igual en el sentido mencionado, que es algo diferente de ellas? ¿O no se te muestra a ti como algo diferente? Considéralo también así: ¿no es cierto que piedras y leños que son iguales, aun siendo los mismos parecen en ocasiones iguales a unos y a otros no?

—En efecto.

—¿Y qué? ¿Las cosas que son en realidad iguales se muestran a veces ante ti como desiguales, y la igualdad como desigualdad?

—Nunca, Sócrates.

—Luego no son lo mismo —replicó— las cosas esas iguales que lo igual en sí.

—No me lo parece en modo alguno, Sócrates.

—Pero, no obstante, ¿no son esas cosas iguales, a pesar de diferir de lo igual en sí, las que te lo hicieron concebir y adquirir su conocimiento?

—Es enteramente cierto lo que dices.

—¿Y esto no ocurre, bien porque es semejante a ellas, bien porque es diferente?

—Exacto.

—En efecto —dijo Sócrates—, no hay en ello ninguna diferencia. Si al ver un objeto piensas a raíz de verlo en otros, bien sea semejante o diferente, es necesario que este proceso haya sido un recuerdo.

—Sin duda alguna.

—Y qué —continuó—, ¿no nos ocurre algo similar en el caso de los leños y de esas cosas iguales que hace un momento mencionábamos? ¿Acaso se nos presentan iguales de la misma manera que lo que es igual en sí? ¿Les falta algo para ser tal y como es lo igual, o no les falta nada?

—Les falta, y mucho —respondió.

—Ahora bien: cuando se ve algo y se piensa: «Esto que estoy viendo yo ahora quiere ser tal y como es cualquier otro ser, pero le falta algo y no puede ser tal y como es dicho ser, sino que es inferior», ¿no reconocemos que es necesario que quien haya tenido este pensamiento se encontrara previamente con el conocimiento de aquello a que dice que esto otro se asemeja, pero que le falta algo para una similitud completa?

—Necesario es reconocerlo.

—¿Qué respondes entonces? ¿Nos ocurre o no lo mismo con respecto a las cosas iguales y a lo igual en sí?

—Lo mismo enteramente.

—Luego es necesario que nosotros hayamos conocido previamente lo igual con anterioridad al momento en que, al ver por primera vez las cosas iguales, pensamos que todas ellas tienden a ser como es lo igual, pero les falta algo para serlo.

—Así es.

—Pero también convenimos que ni lo hemos pensado, ni es posible pensarlo por causa alguna que no sea el ver, el tocar o cualquier otra percepción; que lo mismo digo de todas ellas.

—En efecto, Sócrates, pues su caso es el mismo, al menos respecto de lo que pretende demostrar el razonamiento.

—Pues bien: a juzgar por las percepciones, se debe pensar que todas las cosas iguales que ellas nos presentan aspiran a lo que es igual, pero son diferentes a esto. ¿Es así como lo decimos?

—Es así.

—Luego antes que nosotros empezáramos a ver, a oír y a tener las demás percepciones, fue preciso que hubiéramos adquirido ya de algún modo el conocimiento de lo que es lo igual en sí, si es que a esto íbamos a referir las igualdades que nos muestran las percepciones en las cosas, y pensar, al referirlas, que todas ellas se esfuerzan por ser de la misma índole que aquello, pero son, sin embargo, inferiores.

—Necesario es, Sócrates, según lo dicho anteriormente.

—Y al instante de nacer, ¿no veíamos ya y oíamos y teníamos las restantes percepciones?

—Efectivamente.

—¿No fue preciso, decimos, tener ya adquirido con anterioridad a estas percepciones el conocimiento de lo igual?

—Sí.

—En ese caso, según parece, por necesidad lo teníamos adquirido antes de nacer.

—Eso parece.

—Pues bien: si lo adquirimos antes de nacer y nacimos con él, ¿no sabíamos ya antes de nacer e inmediatamente después de nacer, no sólo lo que es igual en sí, sino también lo mayor, lo menor y todas las demás cosas de este tipo? Pues nuestro razonamiento no versa más sobre lo igual en sí, que sobre lo bello en sí, lo bueno en sí, lo justo, lo santo, o sobre todas aquellas cosas que, como digo, sellamos con el rótulo de «lo que es en sí», tanto en las preguntas que planteamos como en las respuestas que damos. De suerte que es necesario que hayamos adquirido antes de nacer los conocimientos de todas estas cosas.

—Así es.

—Y si, tras haberlas adquirido, no las olvidáramos cada vez, siempre naceríamos con ese saber y siempre lo conservaríamos a lo largo de la vida. Pues, en efecto, el saber estriba en adquirir el conocimiento de algo y en conservarlo sin perderlo. Y, por el contrario, Simmias, ¿no llamamos olvido a la pérdida de un conocimiento?

—Sin duda alguna, Sócrates —respondió.

—Pero si, como creo, tras haberlo adquirido antes de nacer, lo perdimos en el momento de nacer, y después, gracias a usar en ello de nuestros sentidos, recuperamos los conocimientos que tuvimos antaño, ¿no será lo que llamamos aprender el recuperar un conocimiento que era nuestro? Y si a este proceso lo denominamos recordar, ¿no le daríamos el nombre exacto?

—Completamente.

PLATÓN, *Fedón*, 74a-76a, en *Obras completas*, Aguilar, Madrid, 1979, pp. 622-624.

Ejercicios

1. ¿Cuáles son los conceptos sobre cuyo origen trata el texto platónico?

2. ¿Por qué dice Platón que no pueden proceder de la experiencia? ¿Dónde radica el problema? ¿Por qué debemos haberlos conocido antes de nuestro nacimiento?

3. ¿Qué papel asigna Platón a la experiencia en la génesis del conocimiento?

Actividades

1. Intenta aplicar el razonamiento platónico a un concepto como el de «orden». ¿Podría alguien, que no tuviera ninguna noción acerca de su significado, descubrirlo con la ayuda de un diccionario? ¿Cuál sería el problema?

2. Haz una lista con conceptos de las mismas características.

ARISTÓTELES (Estagira, 384-Eubea, 322 a. de C.)

IMÁGENES Y CONCEPTOS

En relación con todos los sentidos en general, ha de entenderse que sentido es la facultad capaz de recibir las formas sensibles sin la materia al modo en que la cera recibe la marca del anillo sin el hierro ni el oro: y es que recibe la marca de oro o de bronce pero no en tanto que es de oro o de bronce. A su vez y de manera similar, el sentido sufre también el influjo de cualquier realidad individual que tenga color, sabor o sonido, pero no en tanto que se trata de una realidad individual, sino en tanto que es de tal cualidad y en cuanto a su forma [...].

Por lo que se refiere a aquella parte del alma con que el alma conoce y piensa —ya se trate de algo separable, ya se trate de algo no separable en cuanto a la magnitud, pero sí en cuanto a la definición—, ha de examinarse cuál es su característica diferencial y cómo se lleva a cabo la actividad de inteligir. Ahora bien, si el inteligir constituye una operación semejante a la sensación, consistirá en padecer cierto influjo bajo la acción de lo inteligible o bien en algún otro proceso similar. Por consiguiente, el intelecto —siendo impasible— ha de ser capaz de recibir la forma, es decir, ha de ser en potencia tal como la forma pero sin ser ella misma y será respecto de lo inteligible algo análogo a lo que es la facultad sensitiva respecto de lo sensible. Por consi-

guiente y puesto que intelige todas las cosas, necesariamente ha de ser sin mezcla —como dice Anaxágoras— para que pueda dominar o, lo que es lo mismo, conocer, ya que lo que exhibe su propia forma obstaculiza e interfiere a la ajena. Luego no tiene naturaleza alguna propia aparte de su misma potencialidad. Así pues, el denominado intelecto del alma —me refiero al intelecto con que el alma razona y enjuicia— no es en acto ninguno de los entes antes de inteligir [...].

Cabe, por lo demás, plantearse el siguiente problema: si —como dice Anaxágoras— el intelecto es simple e impasible y nada tiene en común con ninguna otra cosa, ¿de qué manera conoce si el inteligir consiste en una cierta afección y de dos cosas, a lo que parece, la una actúa y la otra padece en la medida en que ambas poseen algo en común?

En cuanto a la dificultad de que el paciente ha de tener algo en común con el agente, ¿no ha quedado ya contestada al decir que el intelecto es en cierto modo potencialmente lo inteligible si bien en entelequia no es nada antes de inteligir? Lo inteligible ha de estar en él del mismo modo que en una tablilla en la que nada está actualmente escrito: esto es lo que sucede con el intelecto [...].

Recapitulando ahora ya la doctrina que hemos expuesto en torno al alma, digamos una vez más que el alma es en cierto modo todos los entes, ya que los entes son o inteligibles o sensibles y el conocimiento intelectual se identifica en cierto modo con lo inteligible, así como la sensación con lo sensible. Veamos de qué modo es esto así.

El conocimiento intelectual y la sensación se dividen de acuerdo con sus objetos, es decir, en tanto que están en potencia tienen como correlato sus objetos en potencia, y en tanto que están en acto, sus objetos en acto. A su vez, las facultades sensible e intelectual del alma son en potencia sus objetos, lo inteligible y lo sensible respectivamente. Pero éstos han de ser necesariamente ya las cosas mismas, ya sus formas. Y por supuesto, no son las cosas mismas, toda vez que lo que está en el alma no es la piedra, sino la forma de ésta. De donde resulta que el alma es comparable a la mano, ya que la mano es instrumento de instrumentos y el intelecto es forma de formas así como el sentido es forma de las cualidades sensibles. Y puesto que, a lo que parece, no existe cosa alguna separada y fuera de las magnitudes sensibles, los objetos inteligibles —tanto los denominados abstracciones como todos aquellos que constituyen estados y afecciones de las cosas sensibles— se encuentran en las formas sensibles. De ahí también que careciendo de sensación, no sería posible ni aprender ni comprender. De ahí también que cuando se contempla intelectualmente, se contempla a la vez y necesariamente alguna imagen: es que las imágenes son como sensaciones sólo que sin materia. La imaginación es, por lo demás, algo distinto de la afirmación y de la negación, ya que la verdad y la falsedad consisten en una composición de conceptos. En cuanto a los conceptos primeros, ¿en qué se distinguirán de las imágenes? ¿No cabría decir que ni éstos ni los demás conceptos son imágenes, si bien nunca se dan sin imágenes?

ARISTÓTELES, *De anima*, en Fullat-Olesti, *Textos de metafísica*, Vicens-Vives, Barcelona, 1984, pp. 41-42.

Ejercicios

1. Según Aristóteles, tanto el conocimiento intelectual como la sensación se explican como el recibir, por parte del sujeto, la influencia de la realidad exterior. Busca en el texto las metáforas que Aristóteles utiliza para indicar esta pasividad del alma humana en el proceso del conocimiento.

2. Con la ayuda de un diccionario, define los siguientes términos: *sensación, imaginación, concepto*, atendiendo especialmente a las características que los distinguen. ¿Cuál es la relación que según Aristóteles mantienen entre sí? ¿Podrías hacer un esquema de ello?

3. Piensa en la relación entre imágenes y conceptos. ¿Podría un ciego de nacimiento adquirir el concepto de *color*? ¿Y un sordo el de *sonido*?

Actividades

1. Observa la lista de conceptos que has hecho a raíz del texto platónico. ¿De qué imágenes podrían provenir?

RACIONALISMO

En el siglo XVII, la discusión se centra, de manera explícita, en el papel de los sentidos en la formación del conocimiento. La tradición racionalista insistirá en que la experiencia no puede ser jamás fuente de conocimiento universal y necesario, el cual solamente podrá adquirirse mediante la razón.

DESCARTES (La Haye, Turena, 1596-Estocolmo, 1650)

René Descartes es, sin duda, el autor filosóficamente más influyente del siglo XVII. Es célebre el fragmento de las *Meditaciones metafísicas* que a continuación se reproduce, donde analiza nuestro conocimiento, aparentemente trivial, de un simple pedazo de cera.

SENSACIÓN Y «MENTIS INSPECTIO»

Tomemos, por ejemplo, este pedazo de cera que acaba de ser sacado de la colmena: aún no ha perdido la dulzura de la miel que contenía; conserva todavía algo de

olor de las flores con que ha sido elaborado; su color, su figura, su magnitud son bien perceptibles; es duro, frío, fácilmente manejable, y, si lo golpeáis, producirá un sonido. En fin, se encuentran en él todas las cosas que permiten conocer distintamente un cuerpo. Mas he aquí que, mientras estoy hablando, es acercado al fuego. Lo que restaba de sabor se exhala; el olor se desvanece; el color cambia, la figura se pierde, la magnitud aumenta, se hace líquido, se calienta, apenas se le puede tocar y, si lo golpeamos, ya no producirá sonido alguno. Tras cambios tales, ¿permanece la misma cera? Hay que confesar que sí: nadie lo negará. Pero entonces ¿qué es lo que conocíamos con tanta distinción en aquel pedazo de cera? Ciertamente, no puede ser nada de lo que alcanzábamos por medio de los sentidos, puesto que han cambiado todas las cosas que percibíamos por el gusto, el olfato, la vista, el tacto o el oído; y, sin embargo, sigue siendo la misma cera. Tal vez sea lo que ahora pienso, a saber: que la cera no era ni esa dulzura de miel, ni ese agradable olor de flores, ni esa blancura, ni esa figura, ni ese sonido, sino tan sólo un cuerpo que un poco antes se me aparecía bajo esas formas, y ahora bajo otras distintas. Ahora bien, al concebirla precisamente así, ¿qué es lo que imagino? Fijémonos bien, y, apartando todas las cosas que no pertenecen a la cera, veamos qué resta. Ciertamente, nada más que algo extenso, flexible y cambiante. Ahora bien, ¿qué quiere decir flexible y cambiante? ¿No será que imagino que esa cera, de una figura redonda puede pasar a otra cuadrada y de ésa a otra triangular? No: no es eso, puesto que la concibo capaz de sufrir una infinidad de cambios semejantes, y esa infinitud no podría ser recorrida por mi imaginación: por consiguiente, esa concepción que tengo de la cera no es obra de la facultad de imaginar.

Y esa extensión, ¿qué es? ¿No será algo igualmente desconocido, pues que aumenta al ir derritiéndose la cera, resulta ser mayor cuando está enteramente fundida y mucho mayor cuando el calor se incrementa más aún? Y yo no concebiría de un modo claro y conforme a la verdad lo que es la cera, si no pensase que es capaz de experimentar más variaciones según la extensión, de todas las que yo haya podido imaginar. Debo, pues, convenir en que yo no puedo concebir lo que es esa cera por medio de la imaginación, y sí sólo por medio del entendimiento: me refiero a ese trozo de cera en particular, pues, en cuanto a la cera en general, ello resulta aún más evidente. Pues bien, ¿qué es esa cera, sólo concebible por medio del entendimiento? Sin duda, es la misma que veo, toco e imagino; la misma que desde el principio juzgaba yo conocer. Pero lo que se trata aquí de notar es que la impresión que de ella recibimos, o la acción por cuyo medio la percibimos no es una visión, un tacto o una imaginación, y no lo ha sido nunca, aunque así lo pareciera antes, sino sólo una inspección del espíritu, la cual puede ser imperfecta y confusa, como lo era antes, o bien clara y distinta, como lo es ahora, según atienda menos o más a las cosas que están en ella y de las que consta.

No es muy de extrañar, sin embargo, que me engañe, supuesto que mi espíritu es harto débil y se inclina insensiblemente al error. Pues aunque estoy considerando ahora esto en mi fuero interno y sin hablar, con todo, vengo a tropezar con las palabras, y están a punto de engañarme los términos del lenguaje corriente; pues nosotros

decimos que *vemos* la misma cera, si está presente, y no que *pensamos* que es la misma en virtud de tener los mismos color y figura: lo que casi me fuerza a concluir que conozco la cera por la visión de los ojos y no por la sola inspección del espíritu. Mas he aquí que, desde la ventana, veo pasar unos hombres por la calle: y digo que veo hombres, como cuando digo que veo cera; sin embargo, lo que en realidad veo son sombreros y capas, que muy bien podrían ocultar meros autómatas, movidos por resortes. Sin embargo, pienso que son hombres, y de este modo comprendo mediante la facultad de juzgar, que reside en mi espíritu, lo que creía ver con los ojos.

DESCARTES, *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, traducción castellana de Vidal Peña, Alfaguara, Madrid, 1977, pp. 27-28.

Ejercicios

1. Fíjate en la descripción del pedazo de cera con que se inicia el texto. ¿Qué cualidades señala Descartes? ¿Con qué facultad se obtienen?

2. Las cualidades sensibles cambian si se acerca la cera al fuego. ¿Qué permite afirmar que es la misma cera? ¿Gracias a qué facultad puedo decir que la conozco?

3. ¿Qué consecuencia extrae de aquí Descartes? ¿Qué será el conocimiento?

4. ¿Qué diferencia hay entre «ver la misma cera» y «pensar que es la misma»?

5. A raíz del último fragmento del texto, ¿crees que podemos decir que la percepción da cuenta de nuestro conocimiento de la realidad? ¿Vemos manchas de color, sombreros y capas o vemos hombres?

Actividades

1. Analiza una experiencia cualquiera, por ejemplo, tu visión de un objeto. Intenta deslindar exactamente qué hay de percepción y qué de juicio en ella. Descríbelo.

LEIBNIZ (Leipzig, 1646-Hannover, 1716)

Gottfried Wilhem Leibniz insiste, en este fragmento de los *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano* —escrito en respuesta al célebre libro de Locke—, en

la imposibilidad de explicar la necesidad y la universalidad de las verdades de razón a partir de la experiencia. La inducción no puede ir más allá de una simple generalización y, por tanto, las verdades que en ella se fundamentan no pueden aspirar más que a una certeza probable.

EXPERIENCIA Y VERDADES NECESARIAS

Se trata de averiguar si, como piensan Aristóteles y el autor del tratado, el alma está en sí y por sí absolutamente vacía como un papel en el cual no se ha escrito nada *(tabula rasa)*, y de si todo lo que en ella se graba procede de los sentidos y de la experiencia, o si, por el contrario, el alma contiene originariamente las razones iniciales de diferentes conceptos y doctrinas, que sólo con ocasión de los objetos exteriores se despiertan en ella, como yo lo creo, con Platón y con los escolásticos y con todos aquellos que interpretan el pasaje de San Pablo *(Rom.*, c. 2, V. 15) de que la ley de Dios está escrita en los corazones, en este sentido. Los estoicos llamaban a estos principios προληψεις; es decir, opiniones fundamentales, o sea lo que en toda discusión se da por supuesto. Los matemáticos los llaman *notiones communes* (χοινας εννοιας). los filósofos modernos les dan otros bellos nombres, y Julio Escalígera los llamaba *semina aeternitatis* (semillas de la eternidad), o también *Zopyra*, queriendo decir: fuego vivo, trazos luminosos ocultos en nuestro interior que brotan al contacto de la experiencia, al igual que las chispas que saltan al disparar el fusil. No sin razón se cree vislumbrar en esta fulguración las huellas de algo divino y eterno, que se manifiesta ante todo en el asentimiento a las verdades necesarias.

De aquí nace otra cuestión; a saber: la de si todas las verdades dependen de la experiencia, es decir, de la inducción y de los ejemplos, o si entre ellas hay algunas de tal naturaleza que es necesario señalarles otro origen. Pues si es cierto que podemos prever algunos acontecimientos sin disponer de prueba alguna, es evidente que algo ponemos nosotros en este caso. Es indudable que los sentidos nos son necesarios en todo conocimiento real; pero no son suficientes, porque sólo nos proporcionan ejemplos; es decir, verdades individuales o particulares. Ahora bien; todos los ejemplos, por numerosos que sean, que confirman una verdad general, no bastan para fundamentar la generalidad y la universalidad de esta verdad pues de que una cosa haya sucedido no se sigue que haya de suceder siempre. Griegos y romanos y todos los demás pueblos habían observado desde la más remota antigüedad que en el curso de veinticuatro horas el día se convertía en noche y la noche en día. Pero hubiera sido error creer que esta regla era universal; y, en efecto, cuando se visitó Nova Zembla se vio que allí sucedía lo contrario. Y hubiera sido un error creer asimismo que esto, por lo menos en nuestra zona, era una verdad universal y eterna, porque hay que suponer que la tierra y el sol no existen necesariamente, y quizá llegue un tiempo en que este espléndido astro, con todo el sistema que preside, no existirá, por lo menos en su forma actual. De aquí se sigue que las verdades necesarias, como las que encontramos en las matemáticas puras, especialmente en la aritmética y en la geometría, deben apoyarse en principios cuya demostración no depende de los ejemplos, ni por

consiguiente del testimonio de los sentidos, si bien es verdad que sin los sentidos nunca llegaríamos al conocimiento de estas verdades. Esto se debe discernir muy cuidadosamente, y bien lo comprendió Euclides al demostrar por medio del razonamiento verdades suficientemente conocidas por la experiencia y por la percepción sensible [...].

TEO. — El espíritu no sólo es capaz de conocer estas verdades, sino de descubrirlas dentro de sí mismo. Si sólo tuviera la facultad o la capacidad simplemente pasiva de recibir en sí los conocimientos, tan indeterminados como la capacidad de la cera de adquirir formas y del papel de escribir en él palabras, no sería la fuente de verdades necesarias, incontrovertibles, que los sentidos no bastan para comprender la necesidad de dichas verdades, y que por lo tanto el espíritu tiene facultades no sólo pasivas, sino activas, para sacar de su seno dichas verdades, si bien los sentidos se requieren para dar la ocasión y para suministrar la atención necesaria y para llevarle más a unas que a otras. Por esto veréis que los que piensan de otra manera, si bien son sabios respetables, no parece que han reflexionado lo suficiente sobre las consecuencias de la distinción, que, como ya indiqué anteriormente y como toda nuestra investigación demuestra, existe entre las verdades necesarias o eternas y las verdades de experiencia. La prueba fundamental de las verdades necesarias no puede provenir más que del entendimiento, mientras que las verdades de otra clase proceden de la experiencia o de las observaciones de los sentidos. Nuestro espíritu es capaz de reconocer tanto las unas como las otras; es la fuente de las primeras, y por muy numerosas que sean las experiencias particulares que de una verdad universal se puedan tener, no podremos asegurarnos de ella por la inducción sin conocer su necesidad por la razón.

FIL. — Pero si las palabras «estar en el entendimiento» quieren expresar algo positivo, ¿no deben significar tanto como ser comprendidas por el propio entendimiento?

TEO. — Para nosotros significan otra cosa; para que algo esté en el entendimiento, basta que en él pueda ser hallado y que las fuentes, es decir, las pruebas originarias de las verdades de que se trata sólo estén en el entendimiento; los sentidos pueden insinuar estas verdades, justificarlas y confirmarlas, pero no demostrar su certeza infalible y eterna.

LEIBNIZ, *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, Porrúa, México, 1977, pp. 62-63 y 84-85.

Ejercicios

1. Leibniz distingue entre *verdades de hecho* y *verdades de razón*. Descubre cuáles son las características que las distinguen y elabora una lista con ejemplos de ambos tipos.

2. ¿Por qué dice Leibniz que los sentidos no pueden explicar la universalidad ni la necesidad de las verdades racionales?

3. ¿Cuál es el papel asignado por Leibniz a la experiencia en el conocimiento de la verdad? Compáralo con lo que decían Platón y Aristóteles.

Actividades

1. Busca en un diccionario de filosofía qué se entiende por el problema de la *inducción*; relaciónalo con lo que aquí dice Leibniz.

EMPIRISMO

Según la tradición empirista, todo nuestro conocimiento tiene su origen en la experiencia sensible. No existen las llamadas ideas innatas. En la terminología de David Hume, todas nuestras ideas derivan de las impresiones, esto es, de la experiencia (externa o interna). Con Hume, el empirismo llegará a sus consecuencias más extremas.

HUME (Edimburgo, 1711-1776)

IMPRESIONES E IDEAS

Todo el mundo admitirá sin reparos que hay una diferencia considerable entre las percepciones de la mente cuando un hombre siente el dolor que produce el calor excesivo o el placer que proporciona un calor moderado, y cuando posteriormente evoca en la mente esta sensación o la anticipa en su imaginación. Estas facultades podrán imitar o copiar las impresiones de los sentidos, pero nunca podrán alcanzar la fuerza o la vivacidad de la experiencia *(sentiment)* inicial. Lo más que decimos de estas facultades, aun cuando operan con el mayor vigor, es que representan el objeto de una forma tan vivaz, que *casi* podríamos decir que lo sentimos o vemos. Pero, a no ser que la mente esté trastornada por enfermedad o locura, jamás pueden llegar a un grado de vivacidad tal como para hacer estas percepciones absolutamente indiscernibles de las sensaciones. Todos los colores de la poesía, por muy espléndidos que sean, no pueden pintar objetos naturales de forma que la descripción se confunda con un paisaje real. Incluso el pensamiento más intenso es inferior a la sensación más débil.

Podemos observar que una distinción semejante a ésta afecta a todas las percepciones de la mente. Un hombre furioso es movido de manera muy distinta que aquel

que sólo piensa esta emoción. Si se me dice que alguien está enamorado, puedo fácilmente comprender lo que se me da a entender y hacerme adecuadamente cargo de su situación, pero nunca puedo confundir este conocimiento con los desórdenes y agitaciones mismos de la pasión. Cuando reflexionamos sobre nuestros sentimientos e impresiones pasados, nuestro pensamiento es un espejo fiel y reproduce sus objetos verazmente, pero los colores que emplea son tenues y apagados en comparación con aquellos bajo los que nuestra percepción original se presentaba. No se requiere ninguna capacidad de aguda distinción ni cabeza de metafísico para distinguirlos.

He aquí, pues, que podemos dividir todas las percepciones de la mente en dos clases o especies, que se distinguen por sus distintos grados de fuerza o vivacidad. Las menos fuertes e intensas comúnmente son llamadas *pensamientos* o *ideas*; la otra especie carece de un nombre en nuestro idioma, como en la mayoría de los demás, según creo, porque solamente con fines filosóficos era necesario encuadrarlos bajo un término o denominación general. Concedámosnos, pues, a nosotros mismos un poco de libertad, y llamémoslas *impresiones*, empleando este término en una acepción un poco distinta de la usual. Con el término *impresión*; pues, quiero denotar nuestras percepciones más intensas: cuando oímos, o vemos o sentimos, o amamos, u odiamos, o deseamos, o queremos. Y las impresiones se distinguen de las ideas que son percepciones menos intensas de las que tenemos conciencia, cuando reflexionamos sobre las sensaciones o movimientos arriba mencionados.

Nada puede parecer, a primera vista, más ilimitado que el pensamiento del hombre que no sólo escapa a todo poder y autoridad humanos, sino que ni siquiera está encerrado dentro de los límites de la naturaleza y de la realidad. Formar monstruos y unir formas y apariencias incongruentes no requiere de la imaginación más esfuerzo que el concebir objetos más naturales y familiares. Y mientras que el cuerpo está confinado a un planeta a lo largo del cual se arrastra con dolor y dificultad, el pensamiento, en un instante, puede transportarnos a las regiones más distantes del universo; o incluso más allá del universo, al caos ilimitado, donde, según se cree, la naturaleza se halla en confusión total. Lo que nunca se vio o se ha oído contar, puede, sin embargo, concebirse. Nada está más allá del poder del pensamiento, salvo lo que implica contradicción absoluta.

Pero, aunque nuestro pensamiento aparenta poseer esta libertad ilimitada, encontraremos en un examen más detenido que, en realidad, está reducido a límites muy estrechos, y que todo este poder creativo de la mente no viene a ser más que la facultad de mezclar, trasporner, aumentar, o disminuir los materiales suministrados por los sentidos y la experiencia. Cuando pensamos en una montaña de oro, unimos dos ideas compatibles: *oro* y *montaña*, que conocíamos previamente. Podemos representarnos un caballo virtuoso, pues de nuestra propia experiencia interna *(feeling)* podemos concebir la virtud, y ésta la podemos unir a la forma y figura de un caballo, que es un animal que nos es familiar. En resumen, todos los materiales del pensar se derivan de nuestra percepción interna o externa. La mezcla y la composición de ésta corresponden sólo a nuestra mente y voluntad. O, para expresarme en un lenguaje

filosófico, todas nuestras ideas, o percepciones más endebles, son copias de nuestras impresiones o percepciones más intensas.

Para demostrar esto, creo que serán suficientes los dos argumentos siguientes. Primero, cuando analizamos nuestros prensamientos o ideas, por muy compuestas o sublimes que sean, encontramos siempre que se resuelven en ideas tan simples como las copiadas de un sentimiento o estado de ánimo precedente. Incluso aquellas ideas que, a primera vista, parecen las más alejadas de este origen, resultan, tras un estudio más detenido, derivarse de él. La idea de Dios, en tanto que significa un ser infinitamente inteligente, sabio y bueno, surge al reflexionar sobre las operaciones de nuestra propia mente y al aumentar indefinidamente aquellas cualidades de bondad y sabiduría. Podemos dar a esta investigación la extensión que queramos, y seguiremos encontrando que toda idea que examinamos es copia de una impresión similar. Aquellos que quieran afirmar que esta posición no es universalmente válida ni carente de excepción, tienen un solo y sencillo método de refutación: mostrar aquella idea que, en su opinión, no se deriva de esta fuente. Entonces nos correspondería, si queremos mantener nuestra doctrina, producir la impresión o percepción vivaz que le corresponde.

En segundo lugar, si se da el caso de que el hombre, a causa de algún defecto en sus órganos, no es capaz de alguna clase de sensación, encontramos siempre que es igualmente incapaz de las ideas correspondientes. Un ciego no puede formarse idea alguna de los colores, ni un hombre sordo de los sonidos. Devuélvase a cualquiera de estos dos el sentido que les falta; al abrir este nuevo cauce para sus sensaciones, se abre también un nuevo cauce para sus ideas y no encuentran dificultad alguna en concebir estos objetos. El caso es el mismo cuando el objeto capaz de excitar una sensación nunca ha sido aplicado al órgano. Un negro o un lapón no tienen noción alguna del gusto del vino. Y, aunque hay pocos o ningún ejemplo de una deficiencia de la mente que consistiera en que una persona nunca ha sentido y es enteramente incapaz de un sentimiento o pasión propios de su especie, sin embargo, encontramos que el mismo hecho tiene lugar en menor grado: un hombre de conducta moderada no puede hacerse idea del deseo inveterado de venganza o de crueldad, ni puede un corazón egoísta vislumbrar las cimas de la amistad y la generosidad. Es fácil aceptar que otros seres pueden poseer muchas facultades *(senses)* que nosotros ni siquiera concebimos, puesto que las ideas de éstas nunca se nos han presentado de la única manera en que una idea puede tener acceso a la mente, a saber, por la experiencia inmediata *(actual feeling)* y la sensación.

He aquí, pues, una proposición que no sólo parece en sí misma simple e inteligible, sino que, si se usase apropiadamente, podría hacer igualmente inteligible cualquier disputa y desterrar toda esa jerga que, durante tanto tiempo, se ha apoderado de los razonamientos metafísicos y los ha desprestigiado. Todas las ideas, especialmente las abstractas, son naturalmente débiles y oscuras. La mente no tiene sino un dominio escaso sobre ellas; tienden dócilmente a confundirse con otras ideas semejantes; y cuando hemos empleado muchas veces un término cualquiera, aunque sin darle un

significado preciso, tendemos a imaginar que tiene una idea determinada anexa. En cambio, todas las impresiones, es decir, toda sensación —bien externa, bien interna— es fuerte y vivaz: los límites entre ellas se determinan con mayor precisión, y tampoco es fácil caer en error o equivocación con respecto a ellas. Por tanto, si albergamos la sospecha de que un término filosófico se emplea sin significado o idea alguna (como ocurre con demasiada frecuencia), no tenemos más que preguntarnos *de qué impresión se deriva la supuesta idea*, y si es posible asignarle una; esto serviría para confirmar nuestra sospecha. Al traer nuestras ideas a una luz tan clara, podemos esperar fundadamente alejar toda discusión que pueda surgir acerca de su naturaleza y realidad [1].

HUME, *Investigación sobre el conocimiento humano*, Alianza, Madrid, 1980, pp. 32-37.

Ejercicios

1. ¿Qué entiende Hume por *impresión* y por *idea*? Confecciona una lista con ejemplos de ambas. ¿Qué relación establece entre ellas?

2. Hume ofrece dos argumentos para mostrar que todas nuestras ideas derivan de la experiencia. ¿Cuáles son? Valóralos.

3. ¿Puedes establecer alguna relación entre los conceptos de Hume y los que utilizaba Aristóteles? ¿En qué sentido?

Hemos visto cómo Leibniz razonaba la existencia de principios innatos indicando que la experiencia no podía ser fuente de verdades necesarias y universales. Hume, retomando la misma idea, concluirá que, en efecto, la experiencia no puede ser origen de conocimientos de validez universal y necesaria. Pero el hombre no tiene otra fuente de información que los sentidos (las *ideas innatas* no existen).

Su célebre análisis del concepto de *causa* le llevará finalmente a reducir el conocimiento de la realidad a simple probabilidad, lejos de la certeza absoluta.

CONOCIMIENTO Y CREENCIA

Todos los objetos de la razón y la investigación humana pueden, naturalmente, dividirse en dos grupos, a saber: *relaciones de ideas* y *cuestiones de hecho*; a la prime-

1. Es probable que quienes negaron las ideas innatas, no quisieron decir más que las ideas son copias de nuestras impresiones, aunque es necesario reconocer que los términos que emplearon no fueron escogidos con tanta precaución ni definidos con tanta precisión como para evitar todo equívoco acerca de su doctrina. (Nota de Hume.)

ra clase pertenecen las ciencias de la geometría, el álgebra y la aritmética y, en resumen, toda afirmación que es intuitiva o demostrativamente cierta. *Que el cuadrado de la hipotenusa es igual al cuadrado de los dos lados* es una proposición que expresa la relación entre estas partes del triángulo. *Que tres veces cinco es igual a la mitad de treinta* expresa una relación entre estos números. Las proposiciones de esta clase pueden descubrirse por la mera operación del pensamiento, independientemente de lo que pueda existir en cualquier parte del universo. Aunque jamás hubiera habido un círculo o un triángulo en la naturaleza, las verdades demostradas por Euclides conservarían siempre su certeza y su evidencia.

No son averiguadas de la misma manera las cuestiones de hecho, los segundos objetos de la razón humana; ni nuestra evidencia de su verdad, por muy grande que sea, es de la misma naturaleza que la precedente. Lo contrario de cualquier cuestión de hecho es, en cualquier caso, posible, porque jamás puede implicar una contradicción, y es concebido por la mente con la misma facilidad y distinción que si fuera totalmente ajustado a la realidad. *Que el sol no saldrá mañana* no es una proposición menos inteligible ni implica mayor contradicción que la afirmación *saldrá mañana*. En vano, pues, intentaríamos demostrar su falsedad. Si fuera demostrativamente falsa, implicaría una contradicción y jamás podría ser concebida distintamente por la mente.

Puede ser, por tanto, un tema digno de curiosidad investigar de qué naturaleza es la evidencia que nos asegura cualquier existencia real y cuestión de hecho, más allá del testimonio actual *(present testimony)* de los sentidos, o de los registros de nuestra memoria [...].

Todos nuestros razonamientos acerca de cuestiones de hecho parecen fundarse en la relación de *causa y efecto*. Tan sólo por medio de esta relación podemos ir más allá de la evidencia de nuestra memoria y nuestros sentidos. Si se le preguntara a alguien por qué cree en una cuestión de hecho cualquiera que no está presente —por ejemplo, que su amigo está en el campo o en Francia—, daría una razón *(reason)*, y ésta sería algún otro hecho, como una carta recibida de él o el conocimiento de sus propósitos y promesas previos. Un hombre que encontrase un reloj o cualquier otra máquina en una isla desierta sacaría la conclusión de que en alguna ocasión hubo un hombre en aquella isla. Todos nuestros razonamientos acerca de los hechos son de la misma naturaleza. Y en ellos se supone constantemente que hay una conexión entre el hecho presente y el que se infiere de él. Si no hubiera nada que los uniera, la inferencia sería totalmente precaria [...].

Así pues, si quisiéramos llegar a una conclusión satisfactoria en cuanto a la naturaleza de aquella evidencia que nos asegura de las cuestiones de hecho, nos hemos de preguntar cómo llegamos al conocimiento de la causa y del efecto.

Me permitiré afirmar, como proposición general que no admite excepción, que el conocimiento de esta relación en ningún caso se alcanza por razonamientos *a priori*, sino que surge enteramente de la experiencia, cuando encontramos que objetos parti-

culares cualesquiera están constantemente unidos entre sí. Preséntese un objeto a un hombre muy bien dotado de razón y luces naturales. Si este objeto le fuera enteramente nuevo, no sería capaz, ni por el más meticuloso estudio de sus cualidades sensibles, de descubrir cualquiera de sus causas o efectos. Adán, aun en el caso de que le concediésemos facultades racionales totalmente desarrolladas desde su nacimiento, no habría podido inferir de la fluidez y la transparencia del agua, que le podría ahogar, o de la luz y el calor del fuego, que le podría consumir. Ningún objeto revela por las cualidades que aparecen a los sentidos, ni las causas que lo produjeron, ni los efectos que surgen de él, ni puede nuestra razón, sin la asistencia de la experiencia, sacar inferencia alguna de la existencia real y de las cuestiones de hecho.

Pero, para convencernos de que todas las leyes de la naturaleza y todas las operaciones de los cuerpos, sin excepción, son conocidas sólo por la experiencia, quizá sean suficientes las siguientes reflexiones: si se nos presentara un objeto cualquiera, y tuviéramos que pronunciarnos acerca del efecto que resultara de él, sin consultar observaciones previas, ¿de qué manera, pregunto, habría de proceder la mente en esta operación? Habrá de inventar o imaginar algún acontecimiento que pudiera considerar como el efecto de dicho objeto. Y es claro que esta invención ha de ser totalmente arbitraria. La mente nunca puede encontrar el efecto en la supuesta causa por el escrutinio o examen más riguroso, pues el efecto es totalmente distinto a la causa y, en consecuencia, no puede ser descubierto en él. El movimiento, en la segunda bola de billar, es un suceso totalmente distinto del movimiento en la primera. Tampoco hay nada en la una que pueda ser el más mínimo indicio de la otra. Una piedra o un trozo de metal, que ha sido alzado y privado de apoyo, cae inmediatamente. Pero considerando la cuestión apriorísticamente, ¿hay algo que podamos descubrir en esta situación, que pueda dar origen a la idea de un movimiento descendente más que ascendente o cualquier otro movimiento en la piedra o en el metal?

Y, como en todas las operaciones de la naturaleza, la invención o la representación imaginativa iniciales de un determinado efecto *(the first imagination or invention of a particular effect)* son arbitrarias, mientras no consultemos la experiencia, de la misma forma también hemos de estimar el supuesto enlace o conexión entre causa y efecto, que los une y hace imposible que cualquier otro efecto pueda resultar de la operación de aquella causa. Cuando veo, por ejemplo, que una bola de billar se mueve en línea recta hacia otra, incluso en el supuesto de que la moción en la segunda bola me fuera accidentalmente sugerida como el resultado de un contacto o de un impulso, ¿no puedo concebir que otros cien acontecimientos podrían haberse seguido igualmente de aquella causa? ¿No podrían haberse quedado quietas ambas bolas? ¿No podría la primera bola volver en línea recta a su punto de arranque o rebotar sobre la segunda en cualquier línea o dirección? Todas esas suposiciones son congruentes y concebibles. ¿Por qué, entonces, hemos de dar preferencia a una, que no es más congruente y concebible que las demás? Ninguno de nuestros razonamientos *a priori* nos podrá jamás mostrar fundamento alguno para esta preferencia.

En una palabra, pues, todo efecto es un suceso distinto de su causa. No podría,

por tanto, descubrirse en su causa, y su hallazgo inicial o representación *a priori*, han de ser enteramente arbitrarios. E incluso después de haber sido sugerida su conjunción con la causa, ha de parecer igualmente arbitraria, puesto que siempre hay muchos otros efectos que han de parecer totalmente congruentes y naturales a la razón. En vano, pues, intentaríamos determinar cualquier acontecimiento singular, o inferir cualquier causa o efecto, sin la asistencia de la observación y de la experiencia [...].

Pero aún no estamos suficientemente satisfechos respecto a la primera pregunta planteada. Cada solución da pie a una nueva pregunta, tan difícil como la precedente, y que nos conduce a investigaciones ulteriores. Cuando se pregunta: *¿Cuál es la naturaleza de nuestros razonamientos acerca de cuestiones de hecho?*, la contestación correcta parece estar fundada en la relación causa-efecto. Cuando, de nuevo, se pregunta: *¿Cuál es el fundamento de todos nuestros razonamientos y conclusiones acerca de esta relación?*, se puede contestar con una palabra: la experiencia. Pero si proseguimos en nuestra actitud escrudiñadora y preguntamos: *¿Cuál es el fundamento de todas las conclusiones de la experiencia?*, esto implica una nueva pregunta, que puede ser más difícil de resolver y explicar [...].

Sin duda alguna, se ha de aceptar que la naturaleza nos ha tenido a gran distancia de todos sus secretos y nos ha proporcionado sólo el conocimiento de algunas cualidades superficiales de los objetos, mientras que nos oculta los poderes y principios de los que depende totalmente el influjo de estos objetos. Nuestros sentimientos nos comunican el color, el peso, la consistencia del pan, pero ni los sentidos ni la razón pueden informarnos de las propiedades que le hacen adecuado como alimento y sostén del cuerpo humano. La vista o el tacto proporcionan cierta idea del movimiento actual de los cuerpos; pero en lo que respecta a aquella maravillosa fuerza o poder que puede mantener a un cuerpo indefinidamente en movimiento local continuo, y que los cuerpos jamás pierden más que cuando la comunican a otros, de ésta no podemos formarnos ni la más remota idea *(conception)*. Pero, a pesar de esta ignorancia de los poderes y principios naturales, siempre suponemos, cuando vemos cualidades sensibles iguales, que tienen los mismos poderes ocultos, y esperamos que efectos semejantes a los que hemos experimentado se seguirán de ellas. Si nos fuera presentado un cuerpo de color y consistencia semejantes al pan que nos hemos comido previamente, no tendríamos escrúpulo en repetir el experimento y con seguridad preveemos sustento y nutrición semejantes. Ahora bien, éste es un proceso de la mente o del pensamiento cuyo fundamento desearía conocer. Es por todos aceptado que no hay una conexión conocida entre cualidades sensibles y poderes ocultos y, por consiguiente, que la mente no es llevada a formarse esa conclusión, a propósito de su conjunción constante y regular, por lo que puede conocer de su naturaleza. Con respecto a la *experiencia* pasada, sólo puede aceptarse que da información *directa y cierta* de los objetos de conocimiento y exactamente de aquel período de tiempo *abarcado* por su acto de conocimiento. Pero por qué esta experiencia debe extenderse a momentos futuros y a otros objetos, que, por lo que sabemos, puede ser que sólo en apariencia sean semejantes, ésta es la cuestión en la que deseo insistir. El pan que en otra ocasión comí, que me nutrió, es decir, un cuerpo con determinadas cualidades, estaba en aquel mo-

mento dotado con determinados poderes secretos. Pero ¿se sigue de esto que otro trozo distinto de pan también ha de nutrirme en otro momento y que las mismas cualidades sensibles siempre han de estar acompañadas por los mismos poderes secretos? De ningún modo parece la conclusión necesaria. Por lo menos ha de reconocerse que aquí hay una conclusión alcanzada por la mente, que se ha dado un paso, un proceso de pensamiento y una inferencia que requiere explicación. Las dos proposiciones siguientes distan mucho de ser las mismas: *He encontrado que a tal objeto ha correspondido siempre tal efecto y preveo que otros objetos, que en apariencia son similares, serán acompañados por efectos similares.* Aceptaré, si se desea, que una proposición puede correctamente inferirse de la otra. Sé que, de hecho, siempre se infiere. Pero si se insiste en que la inferencia es realizada por medio de una cadena de razonamientos, deseo que se represente aquel razonamiento. La conexión entre estas dos proposiciones no es intuitiva. Se requiere un término medio que permita a la mente llegar a tal inferencia, si efectivamente se alcanza por medio de razonamiento y argumentación. Lo que este término medio sea, debo confesarlo, sobrepasa mi comprensión, e incumbe presentarlo a quienes afirman que realmente existe y que es el origen de todas nuestras conclusiones acerca de las cuestiones de hecho [...].

En realidad, todos los argumentos que se fundan en la experiencia están basados en la semejanza que descubrimos entre objetos naturales, lo cual nos induce a esperar efectos semejantes a los que hemos visto seguir a tales objetos. Y, aunque nadie más que un tonto o un loco intentara jamás discutir la autoridad de la experiencia, o desechar aquel eminente guía de la vida humana, desde luego puede permitirse a un filósofo tener por lo menos tanta curiosidad como para examinar el principio de la naturaleza humana, que confiere a la experiencia esta poderosa autoridad y nos hace sacar ventaja de la semejanza que la naturaleza ha puesto en objetos distintos. De causas que parecen *semejantes* esperamos efectos semejantes. Esto parece compendiar nuestras conclusiones experimentales. Ahora bien, parece evidente que si esta conclusión fuera formada por la razón, sería tan perfecta al principio y en un solo caso, como después de una larga sucesión de experiencias. Pero la realidad es muy distinta. Nada hay tan semejante como los huevos, pero nadie, en virtud de esta aparente semejanza, aguarda el mismo gusto y sabor en todos ellos. Sólo después de una larga cadena de experiencias *(experiments)* uniformes de un tipo, alcanzamos seguridad y confianza firme con respecto a un acontecimiento particular. Pero ¿dónde está el proceso de razonamiento que, a partir de un caso, alcanza una conclusión muy distinta de la que ha inferido de cien casos, en ningún modo distintos del primero? Hago esta pregunta tanto para informarme como para plantear dificultades. No puedo encontrar, no puedo imaginar razonamiento alguno de esa clase. Pero mantengo mi mente abierta a la enseñanza, si alguien condesciende a ponerla en mi conocimiento.

¿Debe decirse que de un número de experiencias *(experiments)* uniformes *inferimos* una conexión entre cualidades sensibles y poderes secretos? Esto parece, debo confesar, la misma dificultad formulada en otros términos. Aun así, reaparece la pregunta: ¿en qué proceso de argumentación se apoya esta *inferencia*? ¿Dónde está el término medio, las ideas interpuestas que juntan proposiciones tan alejadas entre sí?

Se admite que el color y otras cualidades sensibles del pan no parecen, de suyo, tener conexión alguna con los poderes secretos de nutrición y sostenimiento. Pues si no, podríamos inferir estos poderes secretos a partir de la aparición inicial de aquellas cualidades sensibles sin la ayuda de la experiencia, contrariamente a la opinión de todos los filósofos y de los mismos hechos. He aquí, pues, nuestro estado natural de ignorancia con respecto a los poderes e influjos de los objetos. ¿Cómo se remedia con la experiencia? Ésta sólo nos muestra un número de efectos semejantes, que resultan de ciertos objetos, y nos enseña que aquellos objetos particulares, en aquel determinado momento, estaban dotados de tales poderes y fuerzas. Cuando se da un objeto nuevo, provisto de cualidades sensibles semejantes, suponemos poderes y fuerzas semejantes y anticipamos el mismo efecto. De un cuerpo de color y consistencia semejantes al pan esperamos el sustento y la nutrición correspondientes. Pero indudablemente, se trata de un paso o avance de la mente que requiere explicación. Cuando un hombre dice: *he encontrado en todos los casos previos tales cualidades sensibles unidas a tales poderes secretos,* y cuando dice *cualidades sensibles semejantes estarán siempre unidas a poderes secretos semejantes,* no es culpable de incurrir en una tautología, ni son estas proposiciones, en modo alguno, las mismas. Se dice que esta proposición es una inferencia de la otra, pero se ha de reconocer que la inferencia ni es intuitiva ni tampoco demostrativa. ¿De qué naturaleza es entonces? Decir que es experimental equivale a caer en una petición de principio, pues toda inferencia realizada a partir de la experiencia supone, como fundamento, que el futuro será semejante. Si hubiera sospecha alguna de que el curso de la naturaleza pudiera cambiar y que el pasado pudiera no ser pauta del futuro, toda experiencia se haría inútil y no podría dar lugar a inferencia o conclusión alguna. Es imposible, por tanto, que cualquier argumento de la experiencia pueda demostrar esta semejanza del pasado con el futuro, puesto que todos los argumentos están fundados sobre la suposición de aquella semejanza. Acéptese que el curso de la naturaleza hasta ahora ha sido muy regular; esto por sí solo, sin algún nuevo argumento o inferencia, no demuestra que en el futuro lo seguirá siendo. Vanamente se pretende conocer la naturaleza de los cuerpos a partir de la experiencia pasada. Su naturaleza secreta, y, consecuentemente, todos sus efectos e influjos, puede cambiar sin que se produzca alteración alguna en sus cualidades sensibles. Esto ocurre en algunas ocasiones y con algunos objetos; ¿por qué no puede ocurrir siempre y con todos ellos? ¿Qué lógica, qué proceso de argumentación le asegura a uno de esta inferencia? Ninguna lectura, ninguna investigación ha podido solucionar mi dificultad, ni satisfacerme en una cuestión de tan gran importancia. ¿Puedo hacer algo mejor que proponerle al público la dificultad, aunque quizá tenga pocas esperanzas de obtener una solución? De esta manera, por lo menos, seremos conscientes de nuestra ignorancia, aunque no aumentemos nuestro conocimiento [...].

Supongamos que una persona, dotada incluso con las más potentes facultades de razón y reflexión, repentinamente es introducida en este mundo. Inmediatamente observaría una sucesión continua de objetos y un acontecimiento tras otro, pero no podría descubrir nada más allá de esto. Al principio, ningún movimiento le permitiría alcanzar la idea de causa y efecto, puesto que los poderes particulares, en virtud de los cuales se realizan todas las operaciones naturales, nunca aparecen a los sentidos,

ni es razonable concluir meramente porque un acontecimiento en un caso precede a otro, que, por ello, uno es la causa y el otro el efecto. Su conjunción puede ser arbitraria y casual. Puede no haber motivo alguno para inferir la existencia del uno de la aparición del otro. Y, en una palabra, tal persona, sin mayor experiencia, no podría hacer conjeturas o razonar acerca de cualquier cuestión de hecho o estar segura de nada, aparte de que le estuviera inmediatamente presente a su memoria y sentidos.

Supongamos ahora que ha adquirido más experiencia y ha vivido en el mundo tiempo suficiente como para haber observado qué objetos o acontecimientos familiares están constantemente unidos. ¿Cuál es la consecuencia de esta experiencia? Inmediatamente infiere la existencia de un objeto de la aparición de otro. Pero, con toda su experiencia, no ha adquirido idea o conocimiento alguno del secreto poder por el que un objeto produce el otro, ni está forzado a alcanzar esta inferencia por cualquier proceso de razonamiento. Pero, de todas maneras, se encuentra obligado a realizarla. Y aunque se convenciese de que su entendimiento no tiene parte alguna en la operación, de todas formas continuará pensando del mismo modo. Hay algún otro principio que le determina a formar tal conclusión.

Este principio es la *costumbre* o el *hábito*. Pues siempre que la repetición de un acto u operación particular produce una propensión a renovar el mismo acto u operación, sin estar impelido por ningún razonamiento o proceso del entendimiento, decimos siempre que esta propensión es el efecto de la *costumbre*. Al emplear esta palabra, no pretendemos haber dado la razón última de tal propensión. Sólo indicamos un principio de la naturaleza humana que es universalmente admitido y bien conocido por sus efectos. Quizá no podamos empujar nuestras investigaciones más allá, ni pretender dar la causa de esta causa, sino que tendremos que contentarnos con él como el principio último que podemos asignar a todas nuestras conclusiones que parten de la experiencia. Es suficiente satisfacción que podamos llegar tan lejos, sin quejarnos de la estrechez de nuestras facultades porque no nos llevan más allá. Y es indiscutible que adelantamos una proposición al menos muy verosímil, si no verdadera, cuando aseguramos que, después de la conjunción constante de dos objetos —por ejemplo, calor y llama, peso y solidez—, tan sólo estamos determinados por la costumbre a esperar el uno por la aparición del otro. Esta hipótesis parece incluso la única que explica la dificultad de por qué en mil casos realizamos una inferencia que no somos capaces de realizar en un caso concreto que no es en manera alguna distinto de ellos. La razón es incapaz de una variación tal. Las conclusiones que alcanza al considerar un círculo son las mismas que las que formaría al examinar todos los círculos del universo. Pero ningún hombre, habiendo visto tan sólo moverse un cuerpo al ser empujado por otro, puede inferir que todos los demás cuerpos se moverán tras un impulso semejante. Todas las inferencias realizadas a partir de la experiencia, por tanto, son efectos de la costumbre y no del razonamiento.

La costumbre es, pues, gran guía de la vida humana. Tan sólo este principio hace que nuestra experiencia nos sea útil y nos obliga a esperar en el futuro una serie de acontecimientos similares a los que han aparecido en el pasado. Sin el influjo de la

experiencia estaríamos en total ignorancia de toda cuestión de hecho, más allá de lo inmediatamente presente a la memoria y a los sentidos. Nunca sabríamos ajustar medios afines o emplear nuestros poderes naturales en la ptoducción de cualquier efecto. Se acabaría inmediatamente toda acción, así como la mayor parte de la especulación [...].

¿Cuál es, pues, la conclusión de todo el asunto? Una sencilla aunque, ha de reconocerse, bastante alejada de todas las teorías filosóficas comunes. Toda creencia en una cuestión de hecho o existencia reales deriva meramente de algún objeto presente a la memoria o a los sentidos y de una conjunción habitual entre éste y algún objeto. O, en otras palabras: habiéndose encontrado, en muchos casos, que dos clases cualesquiera de objetos, llama y calor, nieve y frío han estado siempre unidos; si llama o nieve se presentaran nuevamente a los sentidos, la mente sería llevada por costumbre a esperar calor y frío, y a *creer* que tal cualidad realmente existe y que se manifestará tras un mayor acercamiento nuestro. Esta creencia es el resultado forzoso de colocar la mente en tal situación. Se trata de una operación del alma tan inevitable cuando estamos así situados como sentir la pasión de amor cuando sentimos beneficio o la de odio cuando se nos perjudica. Todas estas operaciones son una clase de instinto natural que ningún razonamiento o proceso del pensamiento y comprensión puede producir o evitar.

HUME, *Op. cit.*, pp. 47-71.

Ejercicios

1. Hume distingue entre *relaciones de ideas* y *cuestiones de hecho*. ¿En qué se basa tal distinción?

2. El conocimiento de la realidad, ¿a qué género pertenece?

3. ¿Cuál es, según Hume, el fundamento de los razonamientos sobre cuestiones de hecho?

4. ¿Por qué la relación de causa y efecto no puede descubrirse *a priori*? Resume y comenta sus ejemplos y argumentos.

5. La creencia en la relación de causa y efecto parece tener su fundamento en la experiencia. ¿Considera Hume legítimo extenderlo al futuro? ¿Por qué? ¿Dónde se halla el problema? Compáralo con lo que decía Leibniz en el texto anterior.

6. ¿Cuál es el principio que lleva a inferir, del pasado, el futuro? ¿Qué garantías ofrece?

7. A la luz de los razonamientos de Hume, relaciona los siguientes conceptos: *ciencia, certeza, probabilidad, creencia.*

Actividades

1. Imagina un mundo en el cual sus habitantes no tuvieran noción de la relación de causa y efecto. Intenta describirlo.

Ejercicios operativos de comprensión

1. El papel de la experiencia en el conocimiento:
   a) Es el mismo según empiristas y racionalistas.
   b) Es fundamental desde el punto de vista racionalista.
   c) Es accesorio desde el punto de vista empirista.
   d) Es fundamental desde el punto de vista empirista.

2. La tradición empirista es la formada por:
   a) Platón, Descartes, Leibniz.
   b) Aristóteles, Descartes, Leibniz.
   c) Aristóteles, Hume.
   d) Platón, Hume.

3. La tradición racionalista es la formada por:
   a) Platón, Hume, Leibniz.
   b) Aristóteles, Descartes, Hume.
   c) Aristóteles, Hume.
   d) Platón, Descartes, Leibniz.

4. Según Aristóteles:
   a) La imagen precede al concepto.
   b) El concepto precede a la imagen.
   c) Imagen y concepto son simultáneos.
   d) Imagen y concepto son lo mismo.

5. Descartes considera que conocemos un objeto:
   a) Cuando lo vemos y lo tocamos.
   b) Cuando lo concebimos con el entendimiento.
   c) Cuando lo imaginamos.
   d) Nunca.

6. La concepción de Leibniz es que:
   a) La experiencia no tiene ninguna utilidad en el conocimiento.
   b) La experiencia basta para darnos a conocer la realidad.
   c) La experiencia sólo nos permite conocer las verdades de experiencia.
   d) La experiencia es la fuente también de las verdades necesarias.

7. Las ideas son, según Hume:
   a) El origen de las impresiones.
   b) Innatas.
   c) Copia de las impresiones.
   d) La fuente de validez de las impresiones.

8. Hume considera que la relación de causa y efecto:
   a) Es universal y necesaria, como descubre la razón.
   b) Es universal y necesaria, como demuestra la experiencia.
   c) No puede ser fuente de validez universal y necesaria, puesto que es solamente fruto del hábito.
   d) No juega ningún papel importante en el conocimiento de la realidad.

II. Implicaciones ontológicas en el racionalismo y el empirismo clásicos (siglos XVII y XVIII)

RACIONALISMO

DESCARTES (La Haye, Turena, 1596-Estocolmo, 1650)

La obra filosóficamente más importante de Descartes es *Meditaciones metafísicas*, de donde se han extraído los textos para la presente antología. En ella, se propone Descartes descubrir qué es lo que podemos conocer con certeza incuestionable, más allá de toda posible duda. La obra constituye el proceso que le lleva desde el cuestionamiento radical de todo pretendido saber hasta la fundamentación auténtica del conocimiento. Sus análisis y conclusiones serán punto de partida para la reflexión de los autores posteriores, sean racionalistas (como él mismo), sean empiristas (con un empirismo que ha pasado por el tamiz de la reflexión cartesiana).

Otros textos filosóficamente significativos de Descartes son el *Discurso del método*, *Los principios de la filosofía*, *Las pasiones del alma*, etc.

MEDITACIÓN PRIMERA. DE LAS COSAS QUE PUEDEN PONERSE EN DUDA

He advertido hace ya algún tiempo que, desde mi más temprana edad, había admitido como verdaderas muchas opiniones falsas, y que lo edificado después sobre cimientos tan poco sólidos tenía que ser por fuerza muy dudoso e incierto; de suerte que me era preciso emprender seriamente, una vez en la vida, la tarea de deshacerme de todas las opiniones a las que hasta entonces había dado crédito, y empezar todo de nuevo desde los fundamentos, si quería establecer algo firme y constante en las ciencias [...].

Así pues, ahora que mi espíritu está libre de todo cuidado, habiéndome procurado reposo seguro en una apacible soledad, me aplicaré seriamente y con libertad a destruir en general todas mis antiguas opiniones. Ahora bien, para cumplir tal designio, no me será necesario probar que son todas falsas, lo que acaso no conseguiría nunca; sino que, por cuanto la razón me persuade desde el principio para que no dé

más crédito a las cosas no enteramente ciertas e indudables que a las manifiestamente falsas, me bastará para rechazarlas todas con encontrar en cada una el más pequeño motivo de duda [...].

Todo lo que he admitido hasta el presente como más seguro y verdadero lo he aprendido de los sentidos o por los sentidos; ahora bien, he experimentado a veces que tales sentidos me engañaban, y es prudente no fiarse nunca por entero de quienes nos han engañado una vez.

Pero, aun dado que los sentidos nos engañan a veces, tocante a cosas mal perceptibles o muy remotas, acaso hallemos otras muchas de las que no podamos razonablemente dudar, aunque las conozcamos por su medio; como, por ejemplo, que estoy aquí, sentado junto al fuego, con una bata puesta y este papel en mis manos, o cosas por el estilo. ¿Y cómo negar que estas manos y este cuerpo sean míos, si no es poniéndome a la altura de esos insensatos, cuyo cerebro está tan turbio y ofuscado por los negros vapores de la bilis, que aseguran constantemente ser reyes, siendo muy pobres, ir vestidos de oro y púrpura, estando desnudos, o que se imaginan ser cacharros, o tener el cuerpo de vidrio? Mas los tales son locos, y yo no lo sería menos si me rigiera por su ejemplo.

Con todo, debo considerar aquí que soy hombre y, por consiguiente, que tengo costumbre de domir y de representarme en sueños las mismas cosas, y a veces cosas menos verosímiles, que esos insensatos cuando están despiertos. ¡Cuántas veces no me habrá ocurrido soñar, por la noche, que estaba aquí mismo, vestido, junto al fuego, estando en realidad desnudo y en la cama! En este momento, estoy seguro de que yo miro este papel con los ojos de la vigilia, de que esta cabeza que muevo no está soñolienta, de que alargo esta mano y la siento de propósito y con plena conciencia: lo que acaece en sueños no me resulta tan claro y distinto como todo eso. Pero, pensándolo mejor, recuerdo haber sido engañado, mientras dormía, por ilusiones semejantes. Y fijándome en este pensamiento, veo de un modo tan manifiesto que no hay indicios concluyentes ni señales que basten a distinguir con claridad el sueño de la vigilia, que acabo atónito, y mi estupor es tal que casi puede persuadirme de que estoy durmiendo.

Así pues, supongamos ahora que estamos dormidos, y que todas estas particularidades, a saber: que abrimos los ojos, movemos la cabeza, alargamos las manos, no son sino mentirosas ilusiones; y pensemos que, acaso, ni nuestras manos ni todo nuestro cuerpo son tal y como los vemos. Con todo, hay que confesar al menos que las cosas que nos representamos en sueños son como cuadros y pinturas que deben formarse a semejanza de algo real y verdadero; de manera que por lo menos esas cosas generales —a saber: ojos, cabeza, manos, cuerpo entero— no son imaginarias, sino que en verdad existen. Pues los pintores, incluso cuando usan del mayor artificio para representar sirenas y sátiros mediante figuras caprichosas y fuera de lo común, no pueden, sin embargo, atribuirles formas y naturalezas del todo nuevas, y lo que hacen es sólo mezclar y componer pares de diversos animales; y, si llega el caso de que su

imaginación sea lo bastante extravagante como para inventar algo tan nuevo que nunca haya sido visto, representándonos así su obra una cosa puramente fingida y absolutamente falsa, con todo, al menos los colores que usan deben ser verdaderos.

Y por igual razón, aun pudiendo ser imaginarias esas cosas generales —a saber: ojos, cabeza, manos y otras semejantes—, es preciso confesar, de todos modos, que hay cosas aún más simples y universales realmente existentes, por cuya mezcla, ni más ni menos que por la de algunos colores verdaderos, se forman todas las imágenes de las cosas que residen en nuestro pensamiento, ya sean verdaderas y reales, ya fingidas y fantásticas. De ese género es la naturaleza corpórea en general, y su extensión, así como la figura de las cosas extensas, su cantidad o su magnitud, su número y también el lugar en que están, el tiempo que mide su duración y otras por el estilo.

Por lo cual, acaso no sería mala conclusión si dijésemos que la física, la astronomía, la medicina y todas las demás ciencias que dependen de la consideración de cosas compuestas son muy dudosas e inciertas; pero que la aritmética, la geometría y demás ciencias de este género, que no tratan sino de cosas muy simples y generales, sin ocuparse mucho de si tales cosas existen o no en la naturaleza, contienen algo cierto e indudable. Pues, duerma yo o esté despierto, dos más tres serán siempre cinco y el cuadrado no tendrá más de cuatro lados; no pareciendo posible que verdades tan patentes puedan ser sospechosas de falsedad o incertidumbre alguna.

Y, sin embargo, hace tiempo que tengo en mi espíritu cierta opinión, según la cual hay un Dios que todo lo puede, por quien he sido creado tal como soy. Pues bien: ¿quién me asegura que el tal Dios no haya procedido de manera que no exista tierra, ni cielo, ni cuerpos extensos, ni figura, ni magnitud, ni lugar, pero a la vez de modo que yo, no obstante, sí tenga la impresión de que todo eso existe tal y como lo veo? Y más aún: así como yo pienso, a veces, que los demás se engañan, hasta en las cosas que creen saber con más certeza, podría ocurrir que Dios haya querido que me engañe cuantas veces sumo dos más tres, o cuando enumero los lados de un cuadrado, o cuando juzgo de cosas aún más fáciles que ésas, si es que son siquiera imaginables. Es posible que Dios no haya querido que yo sea burlado así, pues se dice de Él que es la suprema bondad. Con todo, si el crearme de tal como que yo siempre me engañase repugnaría a su bondad, también parecería del todo contrario a esa bondad el que permita que me engañe alguna vez, y esto último lo ha permitido, sin duda.

Habrá personas que quizá prefieran, llegados a este punto, negar la existencia de un Dios tan poderoso, a creer que todas las demás cosas son inciertas; no les objetemos nada por el momento, y supongamos, en favor suyo, que todo cuanto se ha dicho aquí de Dios es pura fábula; con todo, de cualquier manera que supongan haber llegado yo al estado y ser que poseo —ya lo atribuyan al destino o la fatalidad, ya al azar, ya a una enlazada secuencia de las cosas—, será en cualquier caso cierto que, pues errar y equivocarse es una imperfección, cuanto menos poderoso sea el autor que atribuyan a mi origen, tanto más probable será que yo sea tan imperfecto que siempre

me engañe. A tales razonamientos nada en absoluto tengo que oponer, sino que me constriñen a confesar que, de todas las opiniones a las que había dado crédito en otro tiempo como verdaderas, no hay una sola de la que no pueda dudar ahora, y ello no por descuido o ligereza, sino en virtud de argumentos muy fuertes y maduramente meditados; de tal suerte que, en adelante, debo suspender mi juicio acerca de dichos pensamientos y no concederles más crédito del que daría a cosas manifiestamente falsas, si es que quiero hallar algo constante y seguro en las ciencias [...].

Así pues, supondré que hay, no un verdadero Dios —que es fuente suprema de verdad—, sino cierto genio maligno, no menos artero y engañador que poderoso, el cual ha usado de toda su industria para engañarme. Pensaré que el cielo, el aire, la tierra, los colores, las figuras, los sonidos y las demás cosas exteriores, no son sino ilusiones y ensueños, de los que él se sirve para atrapar mi credulidad. Me consideraré a mí mismo como sin manos, sin ojos, sin carne, sin sentido alguno y creyendo falsamente que tengo todo eso. Permaneceré obstinadamente fijo en ese pensamiento, y si, por dicho medio, no me es posible llegar al conocimiento de alguna verdad, al menos está en mi mano suspender el juicio. Por ello, tendré sumo cuidado en no dar crédito a ninguna falsedad, y dispondré tan bien mi espíritu contra las malas artes de ese gran engañador que, por muy poderoso y astuto que sea, nunca podrá imponerme nada.

DESCARTES, *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, traducción castellana de Vidal Peña, Alfaguara, Madrid, 1977, pp. 17-21.

Ejercicios

1. ¿Cuál es el propósito de esta primera meditación?

2. ¿Por qué decide Descartes considerar todas las cosas sobre las cuales es posible dudar como falsas?

3. Haz una lista de las razones que aduce para rechazar la validez de los datos de los sentidos. Valóralas. ¿Son extensibles a las ciencias empíricas?

4. ¿Por qué pone en duda el valor de las matemáticas? ¿Puedo engañarme cuando pienso que dos más tres son cinco?

5. ¿Qué sabemos al final de la meditación primera? ¿Cuál es la conclusión a que llega Descartes?

MEDITACIÓN SEGUNDA. DE LA NATURALEZA DEL ESPÍRITU HUMANO Y QUÉ ES MÁS FACIL DE CONOCER QUE EL CUERPO

[...] Arquímedes, para trasladar la tierra de lugar, sólo pedía un punto de apoyo firme e inmóvil; así yo también tendré derecho a concebir grandes esperanzas, si por ventura hallo tan sólo una cosa que sea cierta e indubitable.

Así pues, supongo que todo lo que veo es falso; estoy persuadido de que nada de cuando mi mendaz memoria me representa ha existido jamás; pienso que carezco de sentidos; creo que cuerpo, figura, extensión, movimiento, lugar no son sino quimeras de mi espíritu. ¿Qué podré, entonces, tener por verdadero? Acaso esto sólo: que nada cierto hay en el mundo.

Pero ¿qué sé yo si no habrá otra cosa, distinta de las que acabo de reputar inciertas, y que sea absolutamente indudable? ¿No habrá un Dios, o algún otro poder, que me ponga en el espíritu estos pensamientos? Ello no es necesario: tal vez soy capaz de producirlos por mí mismo. Y yo mismo, al menos, ¿no soy algo? Ya he negado que yo tenga sentidos ni cuerpo. Con todo, titubeo, pues ¿qué se sigue de eso? ¿Soy tan dependiente del cuerpo y de los sentidos que, sin ellos, no puedo ser? Ya estoy persuadido de que nada hay en el mundo; ni cielo, ni tierra, ni espíritus, ni cuerpos, ¿y no estoy asimismo persuadido de que yo tampoco existo? Pues no: si yo estoy persuadido de algo, o meramente si pienso algo, es porque yo soy. Cierto que hay no sé qué engañador todopoderoso y astutísimo, que emplea toda su industria en burlarme. Pero entonces no cabe duda de que, si me engaña, es que yo soy; y, engáñeme cuanto quiera, nunca podrá hacer que yo no sea nada, mientras yo esté pensando que soy algo. De manera que, tras pensarlo bien y examinarlo todo cuidadosamente, resulta que es preciso concluir y dar como cosa cierta que esta proposición *yo soy, yo existo*, es necesariamente verdadera, cuantas veces la pronuncio o la concibo en mi espíritu.

Ahora bien: ya sé con certeza que soy, pero aún no sé con claridad qué soy; de suerte que, en adelante, preciso del mayor cuidado para no confundir imprudentemente otra cosa conmigo, y así no enturbiar ese conocimiento, que sostengo ser más cierto y evidente que todos los que he tenido antes [...].

Pues bien, ¿qué soy yo, ahora que supongo haber alguien extremadamente poderoso y, si es lícito decirlo así, maligno y astuto, que emplea todas sus fuerzas e industria en engañarme? ¿Acaso puedo estar seguro de poseer el más mínimo de esos atributos que acabo de referir a la naturaleza corpórea? Me paro a pensar en ello con atención, paso revista una y otra vez, en mi espíritu, a esas cosas, y no hallo ninguna de la que pueda decir que está en mí. No es necesario que me entretenga en recontarlas. Pasemos, pues, a los atributos del alma y veamos si hay algo que esté en mí. Los primeros son nutrirme y andar; pero, si es cierto que no tengo cuerpo, es cierto entonces también que no puedo andar ni nutrirme. Un tercero es sentir: pero no puede uno sentir sin cuerpo, aparte de que yo he creído sentir en sueños muchas cosas y, al despertar, me he dado cuenta de que no las había sentido realmente. Un cuarto

es pensar: y aquí sí hallo que el pensamiento es un atributo que me pertenece, siendo el único que no puede separarse de mí. *Yo soy, yo existo;* eso es cierto, pero ¿cuánto tiempo? Todo el tiempo que estoy pensando: pues quizá ocurriese que, si yo cesara de pensar, cesaría al mismo tiempo de existir. No admito ahora nada que no sea necesariamente verdadero: así pues, hablando con precisión, no soy más que una cosa que piensa, es decir, un espíritu, un entendimiento o una razón, términos cuyo significado me era antes desconocido. Soy, entonces, una cosa verdadera, y verdaderamente existente. Mas ¿qué cosa? Ya lo he dicho: una cosa que piensa. ¿Y qué más? Excitaré aún mi imaginación, a fin de averiguar si no soy algo más. No soy esta reunión de miembros llamada cuerpo humano; no soy un aire sutil y penetrante, difundido por todos esos miembros; no soy un viento, un soplo, un vapor, ni nada de cuanto pueda fingir e imaginar, puesto que ya he dicho que todo eso no era nada. Y, sin modificar ese supuesto, hallo que no dejo de estar cierto de que soy algo [...].

¿Qué soy, entonces? Una cosa que piensa. ¿Y qué es una cosa que piensa? Es una cosa que duda, que entiende, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que imagina también y que siente. Sin duda no es poco, si todo eso pertenece a mi naturaleza. ¿Y por qué no habría de pertenecerle? ¿Acaso no soy yo el mismo que duda casi de todo, que entiende, sin embargo, ciertas cosas, que afirma ser ésas solas las verdaderas, que niega todas las demás, que quiere conocer otras, que no quiere ser engañado, que imagina muchas cosas —aun contra su voluntad— y que siente también otras muchas, por mediación de los órganos de su cuerpo? ¿Hay algo de esto que no sea tan verdadero como es cierto que soy, que existo, aun en el caso de que estuviera siempre dormido y de que quien me ha dado el ser empleara todas sus fuerzas en burlarme? ¿Hay alguno de esos atributos que pueda distinguirse de mi pensamiento o que pueda estimarse separado de mí mismo? Pues es de suyo tan evidente que soy yo quien duda, entiende y desea, que no hace falta añadir aquí nada para explicarlo. Y también es cierto que tengo la potestad de imaginar: pues aunque pueda ocurrir (como he supuesto más arriba) que las cosas que imagino no sean verdaderas, con todo, ese poder de imaginar no deja de estar realmente en mí, y forma parte de mi pensamiento. Por último, también soy yo el mismo que siente, es decir, que recibe y conoce las cosas como a través de los órganos de los sentidos, puesto que, en efecto, veo la luz, oigo el ruido, siento el calor. Se me dirá, empero, que esas apariencias son falsas, y que estoy durmiendo. Concedo que así sea: de todas formas, es al menos muy cierto que me parece ver, oír, sentir calor, y eso es propiamente lo que en mí se llama sentir y, así precisamente considerado, no es otra cosa que «pensar». Por donde empiezo a conocer qué soy, con algo más de claridad y distinción que antes.

DESCARTES, *Op. cit.*, pp. 23-27.

Ejercicios

1. ¿Cuál es la primera afirmación que se puede establecer con absoluta garantía de que no sea falsa?

2. ¿Qué relación establece Descartes entre existencia cierta y pensamiento?

3. ¿Por qué solamente se puede afirmar la existencia del propio sujeto como cosa que piensa?

4. ¿Qué entiende Descartes por pensar?

5. En el *Discurso del método,* la fórmula cartesiana era: «pienso, luego existo»; ¿sería posible cambiar el verbo *pienso* por algún otro?

Actividades

1. Comenta el siguiente poema de Jorge Luis Borges, perteneciente a su libro *La cifra,* y compáralo con la concepción cartesiana en esta segunda meditación:

DESCARTES

Soy el único hombre en la tierra y acaso no haya tierra ni hombre.
Acaso un dios me engaña.
Acaso un dios me ha condenado al tiempo, esa larga ilusión.
Sueño la luna y sueño mis ojos que perciben la luna.
He soñado la tarde y la mañana del primer día.
He soñado a Cartago y a las legiones que desolaron a Cartago.
He soñado a Virgilio.
He soñado la colina del Gólgota y las cruces de Roma.
He soñado la geometría.
He soñado el punto, la línea, el plano y el volumen.
He soñado el amarillo, el azul y el rojo.
He soñado mi enfermiza niñez.
He soñado los mapas y los reinos y aquel duelo en el alba.
He soñado el inconcebible dolor.
He soñado mi espada.
He soñado a Elisabeth de Bohemia.
He soñado la duda y la certidumbre.
He soñado el día de ayer.
Quizá no tuve ayer, quizá no he nacido.
Acaso sueño haber soñado.
Siento un poco de frío, un poco de miedo.
Sobre el Danubio está la noche.
Seguiré soñando a Descartes y a la fe de sus padres.

Cerraré ahora los ojos, me taparé los oídos, suspenderé mis sentidos; hasta borraré de mi pensamiento toda imagen de las cosas corpóreas, o, al menos, como eso es casi imposible, las reputaré vanas y falsas; de este modo, en coloquio sólo conmigo y examinando mis adentros, procuraré ir conociéndome mejor y hacerme más familiar a mí propio. Soy una cosa que piensa, es decir, que duda, afirma, niega, conoce unas pocas cosas, ignora otras muchas, ama, odia, quiere, no quiere, y que también imagina y siente, pues, como he observado más arriba, aunque lo que siento e imagino acaso no sea nada fuera de mí y en sí mismo, con todo estoy seguro de que esos modos de pensar residen y se hallan en mí, sin duda. Y con lo poco que acabo de decir, creo haber enumerado todo lo que sé de cierto, o, al menos, todo lo que he advertido saber hasta aquí.

Consideraré ahora con mayor circunspección si no podré hallar en mí otros conocimientos de los que aún no me haya apercibido. Sé con certeza que soy una cosa que piensa; pero ¿no sé también lo que se requiere para estar cierto de algo? En ese mi primer conocimiento, no hay nada más que una percepción clara y distinta de lo que conozco, la cual no bastaría a asegurarme de su verdad si fuese posible que una cosa concebida tan clara y distintamente resultase falsa. Y por ello me parece poder establecer desde ahora, como regla general, que son verdaderas todas la cosas que concebimos muy clara y distintamente.

Sin embargo, he admitido antes de ahora, como cosas muy ciertas y manifiestas, muchas que más tarde he reconocido ser dudosas e inciertas. ¿Cuáles eran? La tierra, el cielo, los astros y todas las demás cosas que percibía por medio de los sentidos. Ahora bien: ¿qué es lo que concebía en ellas como claro y distinto? Nada más, en verdad, sino que las ideas o los pensamientos de esas cosas se presentaban a mi espíritu. Y aún ahora no niego que esas ideas estén en mí. Pero había, además, otra cosa que yo afirmaba, y que pensaba percibir muy claramente por la costumbre que tenía de creerla, a saber: que había fuera de mí ciertas cosas, de las que procedían esas ideas y a las que éstas se asemejaban por completo. Y en eso me engañaba; o al menos, si es que mi juicio era verdadero, no lo era en virtud de un conocimiento que yo tuviera.

Pero cuando consideraba algo muy sencillo y fácil, tocante a la aritmética y la geometría, como, por ejemplo, que dos más tres son cinco, o cosas semejantes, ¿no las concebía con claridad suficiente para asegurar que eran verdaderas? Y si más tarde he pensado que cosas tales podían ponerse en duda, no ha sido por otra razón sino ocurrírseme que acaso Dios hubiera podido darme una naturaleza tal, que yo me engañase hasta en las cosas que me parecen más manifiestas. Pues bien, siempre que se presenta a mi pensamiento esa opinión, anteriormente concebida, acerca de la suprema potencia de Dios, me veo forzado a reconocer que le es muy fácil, si quiere, obrar de manera que yo me engañe aun en las cosas que creo conocer con grandísima evidencia; y, por el contrario, siempre que reparo en las cosas que creo concebir muy

claramente, me persuaden hasta el punto de que prorrumpo en palabras como éstas: engáñeme quien pueda, que lo que nunca podrá será hacer que yo no sea nada, mientras yo esté pensando que soy algo, ni que alguna vez sea cierto que yo no haya sido nunca, siendo verdad que ahora soy, ni que dos más tres sean algo distinto de cinco, ni otras cosas semejantes, que veo claramente no poder ser de otro modo que como las concibo.

Ciertamente, supuesto que no tengo razón alguna para creer que haya algún Dios engañador, y que no he considerado aún ninguna de las que prueban que hay un Dios, los motivos de duda que sólo dependen de dicha opinión son muy ligeros y, por así decirlo, metafísicos. Más, a fin de poder suprimirlos del todo, debo examinar si hay Dios, en cuanto se me presente la ocasión, y, si resulta haberlo, debo también examinar si puede ser engañador; pues, sin conocer esas dos verdades, no veo cómo voy a poder alcanzar certeza de cosa alguna [...].

Hasta el momento, no ha sido un juicio cierto y bien pensado, sino sólo un ciego y temerario impulso, lo que me ha hecho creer que existían cosas fuera de mí, diferentes de mí y que, por medio de los órganos de mis sentidos, o por algún otro, me enviaban sus ideas o imágenes e imprimían en mí sus semejanzas.

Mas se me ofrece aún otra vía para averiguar si, entre las cosas cuyas ideas tengo en mí, hay algunas que existen fuera de mí. Es a saber: si tales ideas se toman sólo en cuanto que son ciertas maneras de pensar, no reconozco entre ellas diferencias o desigualdad alguna, y todas parecen proceder de mí de un mismo modo; pero, al considerarlas como imágenes que representan unas una cosa y otras otra, entonces es evidente que son muy distintas unas de otras. En efecto, las que me representan sustancias son sin duda algo más, y contienen (por así decirlo) más realidad objetiva, es decir, participan por representación de más grados de ser o perfección que aquellas que me representan sólo modos o accidentes. Y más aún: la idea por la que concibo un Dios supremo, eterno, infinito, inmutable, omnisciente y creador universal de todas las cosas que están fuera de él, esa idea —digo— ciertamente tiene en sí más realidad objetiva que las que me representan sustancias finitas.

Ahora bien, es cosa manifiesta, en virtud de la luz natural, que debe haber por lo menos tanta realidad en la causa eficiente y total como en su efecto: pues ¿de dónde puede sacar el efecto su realidad, si no es de la causa? ¿Y cómo podría esa causa conmunicársela, si no la tuviera ella misma?

Y de ahí se sigue, no sólo que la nada no podría producir cosa alguna, sino que lo más perfecto, es decir, lo que contiene más realidad, no puede provenir de lo menos perfecto. Y esa verdad no es sólo clara y evidente en aquellos efectos dotados de esa realidad que los filósofos llaman actual o formal, sino también en las ideas, donde sólo se considera la realidad que llaman objetiva. Por ejemplo, la piedra que aún no existe no puede empezar a existir ahora si no es producida por algo que tenga en sí formalmente o eminentemente todo lo que entra en la composición de la piedra (es

decir, que contenga en sí las mismas cosas, u otras más excelentes, que las que están en la piedra); y el calor no puede ser producido en un sujeto privado de él, si no es por una cosa que sea de un orden, grado o género al menos tan perfecto como lo es el calor; y así las demás cosas. Pero además de eso, la idea del calor o de la piedra no puede estar en mí si no ha sido puesta por alguna causa que contenga en sí al menos tanta realidad como la que concibo en el calor o en la piedra. Pues aunque esa causa no transmita a mi idea nada de su realidad actual o formal, no hay que juzgar por ello que esa causa tenga que ser menos real, sino que debe saberse que, siendo toda idea obra del espíritu, su naturaleza es tal que no exige de suyo ninguna otra realidad formal que la que recibe del pensamiento, del cual es un modo. Pues bien, para que una idea contenga tal realidad objetiva más bien que tal otra, debe haberla recibido, sin duda, de alguna causa, en la cual haya tanta realidad formal, por lo menos, cuanta realidad objetiva contiene la idea. Pues si suponemos que en la idea hay algo que no se encuentra en su causa, tendrá que haberlo recibido de la nada; más, por imperfecto que sea el modo de ser según el cual una cosa está objetivamente o por representación en el entendimiento, mediante su idea, no puede con todo decirse que ese modo de ser no sea nada, ni, por consiguiente, que esa idea tome su origen de la nada. Tampoco debo suponer que, siendo sólo objetiva la realidad considerada en esas ideas, no sea necesario que la misma realidad esté formalmente en las causas de ellas, ni creer que basta con que esté objetivamente en dichas causas; pues, así como el modo objetivo de ser compete a las ideas por su propia naturaleza, así también el modo formal de ser compete a las causas de esas ideas (o por lo menos, a las primeras y principales) por su propia naturaleza. Y aunque pueda ocurrir que de una idea nazca otra idea, ese proceso no puede ser infinito, sino que hay que llegar finalmente a una idea primera, cuya causa sea como un arquetipo, en el que esté formal y efectivamente contenida toda la realidad o la perfección que en esa idea está sólo de modo objetivo o por representación. De manera que la luz natural me hace saber, con certeza que las ideas son en mí como cuadros o imágenes, que pueden con facilidad ser copias defectuosas de las cosas, pero que en ningún caso pueden contener nada mayor o más perfecto que éstas.

Y cuanto más larga y atentamente examino todo lo anterior, tanto más clara y distintamente conozco que es verdad. Mas, a la postre, ¿qué conclusión obtendré de todo ello? Ésta, a saber: que, si la realidad objetiva de alguna de mis ideas es tal, que yo pueda saber con claridad que esa realidad no está en mí formal ni eminentemente (y, por consiguiente, que yo no puedo ser causa de tal idea), se sigue entonces necesariamente de ello que no estoy solo en el mundo y que existe otra cosa, que es causa de esa idea; si, por el contrario, no hallo en mí una idea así, entonces careceré de argumentos que puedan darme certeza de la existencia de algo que no sea yo, pues los he examinado todos con suma diligencia, y hasta ahora no he podido encontrar ningún otro.

Ahora bien: entre mis ideas, además de la que me representa a mí mismo (y que no ofrece aquí dificultad alguna), hay otra que me representa a Dios y otras a cosas corpóreas e inanimadas, ángeles, animales y otros hombres semejantes a mí mismo.

Mas, por lo que atañe a las ideas que me representan otros hombres, o animales, o ángeles, fácilmente concibo que puedan haberse formado por la mezcla y la composición de las ideas que tengo de las cosas corpóreas y de Dios, aun cuando fuera de mí no hubiese en el mundo ni hombres, ni animales, ni ángeles. Y, tocante a las ideas de las cosas corpóreas, nada me parece haber en ellas tan excelente que no pueda proceder de mí mismo [...].

Así pues, sólo queda la idea de Dios, en la que debe considerarse si hay algo que no pueda proceder de mí mismo. Por «Dios» entiendo una sustancia infinita, eterna, inmutable, independiente, omnisciente, omnipotente, que me ha creado a mí mismo y a todas las demás cosas que existen (si es que existe alguna). Pues bien, eso que entiendo por Dios es tan grande y eminente, que cuanto más atentamente lo considero menos convencido estoy de que una idea así pueda proceder sólo de mí. Y, por consiguiente, hay que concluir necesariamente, según lo antedicho, que Dios existe. Pues, aunque yo tenga la idea de sustancia en virtud de ser yo una sustancia, no podría tener la idea de una sustancia infinita, siendo yo finito, si no la hubiera puesto en mí una sustancia que verdaderamente fuese infinita.

Y no debo juzgar que yo no concibo el infinito por medio de una verdadera idea, sino por medio de una mera negación de lo finito (así como concibo el reposo y la oscuridad por medio de la negación del movimiento y la luz): pues, al contrario, veo manifiestamente que hay más realidad en la sustancia infinita que en la finita y, por ende, que, en cierto modo, tengo antes en mí la noción de lo infinito que la de lo finito: antes la de Dios que la de mí mismo. Pues ¿cómo podría yo saber que dudo y que deseo, es decir, que algo me falta y que no soy perfecto, si no hubiese en mí la idea de un ser más perfecto, por comparación con el cual advierto la imperfección de mi naturaleza? [...].

Y toda la fuerza del argumento que he empleado para probar la existencia de Dios consiste en que reconozco que sería imposible que mi naturaleza fuera tal cual es, o sea, que yo tuviese la idea de Dios, si Dios no existiera realmente; ese mismo Dios, digo, cuya idea está en mí, es decir, que posee todas esas altas perfecciones, de las que nuestro espíritu puede alcanzar alguna noción, aunque no las comprenda por entero, y que no tiene ningún defecto ni nada que sea señal de imperfección. Por lo que es evidente que no puede ser engañador, puesto que la luz natural nos enseña que el engaño depende de algún defecto.

DESCARTES, *Op. cit.*, pp. 31-44.

Ejercicios

1. ¿Por qué se propone Descartes, en este momento, descubrir si existe, o no existe Dios? ¿Qué relación se da entre la existencia de Dios y la validez de las ideas claras y distintas?

2. ¿Cuál será el punto de partida para la demostración de la existencia de Dios?

3. ¿Qué distinción establece Descartes entre las ideas? ¿Qué significa *realidad formal* y *realidad objetiva* de la idea?

4. ¿Puede una sustancia formalmente finita ser causa de una idea cuya realidad objetiva es infinita? ¿Por qué se deduce de aquí la existencia de Dios?

5. ¿Por qué la idea de Dios no puede ser causada por la negación de la idea de finitud? ¿Qué relación hay entre el *cogito* y Dios?

6. ¿Cuál es la conclusión de la tercera meditación?

MEDITACIÓN CUARTA. DE LO VERDADERO Y DE LO FALSO

[...] Y me parece ya que descubro un camino que nos conducirá, desde esta contemplación del Dios verdadero (en quien están encerrados todos los tesoros de la ciencia y la sabiduría), al conocimiento de las restantes cosas del universo.

Pues, en primer lugar, reconozco que es imposible que Dios me engañe nunca, puesto que en todo fraude y engaño hay una especie de imperfección. Y aunque parezca que tener el poder de engañar es señal de sutileza o potencia, sin embargo, pretender engañar es indicio cierto de debilidad o malicia, y, por tanto, es algo que no puede darse en Dios.

Además, experimento en mí cierta potencia para juzgar, que sin duda he recibido de Dios, como todo lo demás que poseo; y supuesto que Dios no quiere engañarme, es cierto entonces que no me la ha dado para que yerre, si uso bien de ella. Y ninguna duda quedaría sobre esto, si no fuera que parece dar pie a la consecuencia de que no puedo equivocarme nunca; pues, en efecto, si todo lo que tengo lo recibo de Dios, y si Él no me ha dado la facultad de errar, parece que nunca debo engañarme. Y en verdad, cuando no pienso más que en Dios, no descubro en mí causa alguna de error o falsedad; mas volviendo luego sobre mí, la experiencia me enseña que estoy sujeto a infinidad de errores; y, al buscar la causa de ellos, noto que no se presenta sólo a mi espíritu una real y positiva idea de Dios, o sea, de un ser sumamente perfecto, sino también, por decirlo así, cierta idea negativa de la nada, o sea, de lo que está infinitamente alejado de toda perfección; y advierto que soy como un término medio entre Dios y la nada, es decir, colocado de tal suerte entre el supremo ser y el no ser que, en cuanto el supremo ser me ha creado, nada hallo en mí que pueda llevarme a error, pero, si me considero como partícipe, en cierto modo, de la nada

o el no ser —es decir, en cuanto que yo no soy el ser supremo—, me veo expuesto a muchísimos defectos, y así no es de extrañar que yerre.

De ese modo, entiendo que el error, en cuanto tal, no es nada real que dependa de Dios, sino sólo una privación o defecto, y, por tanto, que no me hace falta para errar un poder que Dios me haya dado especialmente, sino que yerro porque el poder que Dios me ha dado para discernir la verdad no es en mí infinito.

Sin embargo, esto no me satisface del todo; pues el error no es una pura negación, o sea, no es la simple privación o carencia de una perfección que no me compete, sino la falta de un conocimiento que de algún modo yo debería poseer. Y, considerando la naturaleza de Dios, no me parece posible que me haya dado alguna facultad que sea imperfecta en su género, es decir, que carezca de alguna perfección que le sea propia; pues si es cierto que, cuanto más experto es el artífice, más perfectas y cumplidas son las obras que salen de sus manos, ¿qué ser podremos imaginar, producido por ese supremo creador de todas las cosas, que no sea perfecto y acabado en todas sus partes? Y, además no hay duda de que Dios pudo crearme de tal modo que yo no me equivocase nunca: ¿tendré que concluir que es mejor para mí errar que no errar? [...].

Tras esto, viniendo a mí propio e indagando cuáles son mis errores (que por sí solos ya arguyen imperfección en mí), hallo que dependen del concurso de dos causas, a saber: de mi facultad de conocer y de mi facultad de elegir —o sea, mi libre arbitrio—; esto es, de mi entendimiento y de mi voluntad. Pues, por medio del solo entendimiento, yo no afirmo ni niego cosa alguna, sino que sólo concibo las ideas de las cosas que puedo afirmar o negar. Pues bien, considerándolo precisamente así, puede decirse que en él nunca hay error, con tal de que se tome la palabra «error» en su significación propia. Y aun cuando tal vez haya en el mundo una infinidad de cosas de las que no tengo idea alguna en mi entendimiento, no por ello puede decirse que esté privado de esas ideas como de algo que pertenece en propiedad a la naturaleza, sino sólo que no las tiene; pues, en efecto, ninguna razón puede probar que Dios haya debido darme una facultad de conocer más amplia que la que me ha dado; y por muy hábil artífice que lo considere, no tengo por qué pensar que debió poner, en todas y cada una de sus obras, todas las perfecciones que puede poner en algunas. Tampoco puedo quejarme de que Dios no me haya dado un libre arbitrio, o sea, una voluntad lo bastante amplia y perfecta, pues claramente siento que no está circunscrita por límite alguno. Y debo notar en este punto que, de todas las demás cosas que hay en mí ninguna es tan grande y perfecta como para que yo no reconozca que podría serlo más. Pues, por ejemplo, si considero la facultad de entender, la encuentro de muy poca extensión y limitada en extremo, y a un tiempo me represento la idea de otra facultad mucho más amplia, y hasta infinita; y por el sólo hecho de poder representarme su idea, sé sin dificultad que pertenece a la naturaleza de Dios. Del mismo modo, si examino la memoria, la imaginación, o cualquier otra facultad, no encuentro ninguna que no sea en mí harto pequeña y limitada, y en Dios inmensa e infinita. Sólo la voluntad o libertad de arbitrio siento ser en mí tan grande, que

no concibo la idea de ninguna otra que sea mayor: de manera que ella es la que, principalmente, me hace saber que guardo con Dios cierta relación de imagen y semejanza. Pues aun siendo incomparablemente mayor en Dios que en mí, ya en razón del conocimiento y el poder que la acompañan, haciéndola más firme y eficaz, ya en razón del objeto, pues se extiende a muchísimas más cosas, con todo, no me parece mayor, si la considero en sí misma, formalmente y con precisión. Pues consiste sólo en que podemos hacer o no hacer una cosa (esto es: afirmar o negar, pretender algo o evitarlo); o, por mejor decir, consiste sólo en que, al afirmar o negar, y al pretender o evitar las cosas que el entendimiento nos propone, obramos de manera que no nos sentimos constreñidos por ninguna fuerza exterior. Ya que, para ser libre, no es requisito necesario que me sean indiferentes los dos términos opuestos de mi elección; ocurre más bien que, cuanto más propendo a uno de ellos —sea porque conozco con certeza que en él están el bien y la verdad, sea porque Dios dispone así el interior de mi pensamiento—, tanto más libremente lo escojo. Y, ciertamente, la gracia divina y el conocimiento natural, lejos de disminuir mi libertad, la aumentan y corroboran. Es en cambio aquella indiferencia, que experimento cuando ninguna razón me dirige a una parte más bien que a otra, el grado ínfimo de la libertad, y más bien arguye imperfección en el conocimiento, que perfección en la voluntad; pues, de conocer yo siempre con claridad lo que es bueno y verdadero, nunca me tomaría el trabajo de deliberar acerca de mi elección o juicio, y así sería por completo libre, sin ser nunca indiferente.

Por todo ello, reconozco que no son causa de mis errores, ni el poder de querer por sí mismo, que he recibido de Dios y es amplísimo y perfectísimo en su género, ni tampoco el poder de entender, pues como lo concibo todo mediante esta potencia que Dios me ha dado para entender, sin duda todo cuanto concibo lo concibo rectamente, y no es posible que en esto me engañe.

¿De dónde nacen, pues, mis errores? Sólo de esto: que, siendo la voluntad más amplia que el entendimiento, no la contengo dentro de los mismos límites que éste, sino que la extiendo también a las cosas que no entiendo, y, siendo indiferente a éstas, se extravía con facilidad, y escoge el mal en vez del bien, o lo falso en vez de lo verdadero. Y ello hace que me engañe y peque [...].

Y, sin duda, no puede haber otra causa que la que he explicado; pues siempre, que contengo mi voluntad en los límites de mi conocimiento, sin juzgar más que de las cosas que el entendimiento le representa como claras y distintas, es imposible que me engañe, porque toda concepción clara y distinta es algo real, y positivo, y por tanto no puede tomar su origen de la nada, sino que debe necesariamente tener a Dios por autor, el cual, siendo sumamente perfecto, no puede ser causa de error alguno; y, por consiguiente, hay que concluir que una tal concepción o juicio es verdadero.

Por lo demás, no sólo he aprendido hoy lo que debo evitar para no errar, sino también lo que debo hacer para alcanzar el conocimiento de la verdad. Pues sin duda lo alcanzaré, si detengo lo bastante mi atención en todas las cosas que conciba perfec-

tamente y las separo de todas aquellas que sólo conciba de un modo confuso y oscuro. Y de ello me cuidaré en lo sucesivo.

DESCARTES, *Op. cit.*, pp. 45-52.

Ejercicios

1. ¿Por qué dice Descartes que Dios no puede engañar?

2. Si Dios no engaña, y me ha creado, ¿por qué me equivoco?, ¿cuál es el origen del error?

3. ¿Qué relación establece Descartes entre *libertad, conocimiento* e *indiferencia*? Compárala con la concepción de Spinoza.

4. Demostrado que Dios es veraz y no es responsable del error humano, ¿qué consecuencias se deducirán?

MEDITACIÓN QUINTA. DE LA ESENCIA DE LAS COSAS MATERIALES

[...] Lo que me urge ahora (tras haber advertido lo que hay que hacer o evitar para alcanzar el conocimiento de la verdad) es tratar de librarme de todas las dudas que me han asaltado en días pasados, y ver si se puede conocer algo cierto tocante a las cosas materiales.

Pero antes de examinar si tales cosas existen fuera de mí, debo considerar sus ideas, en cuanto que están en mi pensamiento, y ver cuáles son distintas y cuáles confusas.

En primer lugar, imagino distintamente esa cantidad que los filósofos llaman comúnmente cantidad continua, o sea, la extensión —con longitud, anchura y profundidad— que hay en esa cantidad, o más bien en la cosa a la que se le atribuye. Además, puedo enumerar en ella diversas partes, y atribuir a cada una de esas partes toda suerte de magnitudes, figuras, situaciones y movimientos; y, por último, puedo asignar a cada uno de tales movimientos toda suerte de duraciones.

Y no sólo conozco con distinción esas cosas, cuando las considero en general, sino que también, a poca atención que ponga, concibo innumerables particularidades respecto de los números, las figuras, los movimientos y cosas semejantes, cuya verdad es tan manifiesta y se acomoda tan bien a mi naturaleza, que, al empezar a descubrir-

las, no me parece aprender nada nuevo, sino más bien que me acuerdo de algo que ya sabía antes; es decir, que percibo cosas que estaban ya en mi espíritu, aunque aún no hubiese parado mientes en ellas.

Y lo que encuentro aquí más digno de nota es que hallo en mí infinidad de ideas de ciertas cosas, cuyas cosas no pueden ser estimadas como una pura nada, aunque tal vez no tengan existencia fuera de mi pensamiento, y que no son fingidas por mí, aunque yo sea libre de pensarlas o no; sino que tienen naturaleza verdadera e inmutable. Así, por ejemplo, cuando imagino un triángulo, aun no existiendo acaso una tal figura en ningún lugar, fuera de mi pensamiento, y aun cuando jamás la haya habido, no deja por ello de haber cierta naturaleza, o forma, o esencia de esa figura, la cual es inmutable y eterna, no ha sido inventada por mí y no depende en modo alguno de mi espíritu; y ello es patente porque pueden demostrarse diversas propiedades de dicho triángulo —a saber, que sus tres ángulos valen dos rectos, que el ángulo mayor se opone al lado mayor y otras semejantes—, cuyas propiedades, quiéralo o no, tengo que reconocer ahora que están clarísima y evidentísimamente en él, aunque anteriormente no haya pensado de ningún modo en ellas, cuando por vez primera imaginé un triángulo, y, por tanto, no puede decirse que yo las haya fingido o inventado.

Y nada valdría objetar en este punto que acaso dicha idea del triángulo haya entrado en mi espíritu por la mediación de mis sentidos, a causa de haber visto yo alguna vez cuerpos de figura triangular; puesto que yo puedo formar en mi espíritu infinidad de otras figuras, de las que no quepa sospechar ni lo más mínimo que hayan sido objeto de mis sentidos, y no por ello dejo de poder demostrar ciertas propiedades que atañen a su naturaleza, las cuales deben ser sin duda ciertas, pues las concibo con claridad. Y, por tanto, son algo, y no una pura nada; pues resulta evidentísimo que todo lo que es verdadero es algo, y más arriba he demostrado ampliamente que todo lo que conozco con claridad y distinción es verdadero. Y aunque no lo hubiera demostrado, la naturaleza de mi espíritu es tal, que no podría por menos de estimarlas verdaderas, mientras las concibiese con claridad y distinción. Y recuerdo que, hasta cuando estaba aún fuertemente ligado a los objetos de los sentidos, había contado en el número de las verdades más patentes aquellas que concebía con claridad y distinción tocante a las figuras, los números y demás cosas atinentes a la aritmética y la geometría [...].

Pero tras conocer que hay un Dios, y a la vez que todo depende de Él, y que no es falaz, y, en consecuencia, que todo lo que concibo con claridad y distinción no puede por menos de ser verdadero; entonces, aunque ya no piense en las razones por las que juzgué que esto era verdadero, con tal de que recuerde haberlo comprendido clara y distintamente, no se me puede presentar en contra ninguna razón que me haga ponerlo en duda, y así tengo de ello una ciencia verdadera y cierta. Y esta misma ciencia se extiende también a todas las demás cosas que recuerdo haber demostrado antes, como, por ejemplo, a las verdades de la geometría y otras semejantes; pues ¿qué podrá objetárseme para obligarme a ponerlas en duda? ¿Se me dirá que mi naturaleza es tal que estoy muy sujeto a equivocarme? Pero ya sé que no puedo engañar-

me en los juicios cuyas razones conozco con claridad. ¿Se me dirá que, en otro tiempo, he considerado verdaderas muchas cosas que luego he reconocido ser falsas? Pero no había conocido clara y distintamente ninguna de ellas, e ignorando aún esta regla que me asegura la verdad, había sido impelido a creerlas por razones que he reconocido después ser menos fuertes de lo que me había imaginado. ¿Qué otra cosa podrá oponérseme? ¿Acaso que estoy durmiendo (como yo mismo me había objetado anteriormente), o sea, que los pensamientos que ahora tengo no son más verdaderos que las ensoñaciones que imagino estando dormido? Pero aun cuando yo soñase, todo lo que se presenta a mi espíritu con evidencia es absolutamente verdadero.

Y así veo muy claramente que la certeza y la verdad de toda ciencia depende sólo del conocimiento del verdadero Dios; de manera que, antes de conocerlo, yo no podía saber con perfección cosa alguna. Y ahora que lo conozco, tengo el medio de adquirir una ciencia perfecta acerca de infinidad de cosas: y no sólo acerca de Dios mismo, sino también de la naturaleza corpórea, en cuanto que ésta es objeto de la pura matemática, que no se ocupa de la existencia del cuerpo.

DESCARTES, *Op. cit.*, pp. 53-59.

Ejercicios

1. Recuerda qué era lo que ponía en duda, en la primera meditación, la hipótesis del Dios falaz o el genio maligno. ¿Qué nuevo tipo de afirmaciones podremos hacer con garantía de certeza? ¿Qué parcela del saber humano es ahora recuperada? ¿Cómo elimina Descartes los anteriores motivos para ponerla en duda?

2. ¿Qué relación hay entre las verdades de las matemáticas y los sentidos?

3. Tras esta meditación, ¿se ha ampliado la esfera de las realidades cuya existencia está fuera de toda duda? ¿Qué existe, hasta este momento, de manera indudable?

MEDITACIÓN SEXTA. DE LA EXISTENCIA DE LAS COSAS MATERIALES Y DE LA DISTINCIÓN REAL ENTRE EL ALMA Y EL CUERPO

Sólo me queda por examinar si hay cosas materiales. Y ya sé que puede haberlas, al menos, en cuanto se las considera como objetos de la pura matemática, puesto que de tal suerte las concibo clara y distintamente. Pues no es dudoso que Dios pueda

producir todas las cosas que soy capaz de concebir con distinción; y nunca he juzgado que le fuera imposible hacer una cosa, a no ser que ésta repugnase por completo a una concepción distinta [...].

En primer lugar, puesto que ya sé que todas las cosas que concibo clara y distintamente pueden ser producidas por Dios tal y como las concibo, me basta con poder concebir clara y distintamente una cosa sin otra, para estar seguro de que la una es diferente de la otra, ya que, al menos en virtud de la omnipotencia de Dios, pueden darse separadamente, y entonces ya no importa cuál sea la potencia que produzca esa separación, para que me sea forzoso estimarlas como diferentes. Por lo tanto, como sé de cierto que existo, y, sin embargo, no advierto que convenga necesariamente a mi naturaleza o esencia otra cosa que ser cosa pensante, concluyo rectamente que mi esencia consiste sólo en ser una cosa que piensa, o una sustancia cuya esencia o naturaleza toda consiste sólo en pensar. Y aunque acaso (o mejor, con toda seguridad, como diré en seguida) tengo un cuerpo al que estoy estrechamente unido, con todo, puesto que, por una parte, tengo una idea clara y distinta de mí mismo, en cuanto que yo soy sólo una cosa que piensa —y no extensa—, y, por otra parte, tengo una idea distinta del cuerpo, en cuanto que él es sólo una cosa extensa —y no pensante—, es cierto entonces que ese yo (es decir, mi alma, por la cual soy lo que soy) es enteramente distinto de mi cuerpo, y que puede existir sin él.

Además, encuentro en mí ciertas facultades de pensar especiales, y distintas de mí, como las de imaginar y sentir, sin las cuales puedo muy bien concebirme por completo, clara y distintamente, pero, en cambio, ellas no pueden concebirse sin mí, es decir, sin una sustancia inteligente en la que están ínsitas. Pues la noción que tenemos de dichas facultades, o sea (para hablar en términos de la escuela), su concepto formal, incluye de algún modo la intelección: por donde concibo que las tales son distintas de mí; así como las figuras, los movimientos y demás modos o accidentes de los cuerpos son distintos de los cuerpos mismos que los soportan.

También reconozco haber en mí otras facultades, como cambiar de sitio, de postura y otras semejantes, que, como las precedentes, tampoco pueden concebirse sin alguna sustancia en la que estén ínsitas, ni, por consiguiente, pueden existir sin ella; pero es evidente que tales facultades, si en verdad existen, deben estar ínsitas en una sustancia corpórea, o sea, extensa, y no en una sustancia inteligente, puesto que en su concepto claro y distinto está contenida de algún modo la extensión, pero no la intelección. Hay, además, en mí cierta facultad pasiva de sentir, esto es, de recibir y reconocer las ideas de las cosas sensibles; pero esa facultad me sería inútil y ningún uso podría hacer de ella, si no hubiese, en mí o en algún otro, una facultad activa, capaz de formar y producir dichas ideas. Ahora bien: esta facultad activa no puede estar en mí en tanto que yo no soy más que una cosa que piensa, pues no presupone mi pensamiento, y además aquellas ideas se me representan a menudo sin que yo contribuya en modo alguno a ello, y hasta a despecho de mi voluntad; por lo tanto, debe estar necesariamente en una sustancia distinta de mí mismo, en la cual esté contenida formal o eminentemente (como he observado más arriba) toda la realidad que está objetivamente en las ideas que dicha facultad produce. Y esa sustancia será, o bien

un cuerpo (es decir, una naturaleza corpórea, en la que está contenido formal y efectivamente todo lo que está en las ideas objetivamente o por representación), o bien Dios mismo, o alguna otra criatura más noble que el cuerpo, en donde esté contenido eminentemente eso mismo.

Pues bien: no siendo Dios falaz, es del todo manifiesto que no me envía esas ideas inmediatamente por sí mismo, ni tampoco por la mediación de alguna criatura, en la cual la realidad de dichas ideas no esté contenida formalmente, sino sólo eminentemente. Pues, no habiéndome dado ninguna facultad para conocer que eso es así (sino, por el contrario, una fortísima inclinación a creer que las ideas me son enviadas por las cosas corpóreas), mal se entendería cómo puede no ser falaz, si en efecto esas ideas fuesen producidas por otras causas diversas de las cosas corpóreas. Y, por lo tanto, debe reconocerse que existen cosas corpóreas.

Sin embargo, acaso no sean tal y como las percibimos por medio de los sentidos, pues este modo de percibir es a menudo oscuro y confuso; empero, hay que reconocer, al menos, que todas las cosas que entiendo con claridad y distinción, es decir —hablando en general—, todas las cosas que son objeto de la geometría especulativa, están realmente en los cuerpos. Y por lo que atañe a las demás cosas que, o bien son sólo particulares (por ejemplo, que el sol tenga tal tamaño y tal figura), o bien son concebidas con menor claridad y distinción (como la luz, el sonido, el dolor y otras semejantes), es verdad que, aun siendo muy dudosas e inciertas, con todo eso, creo poder concluir que poseo los medios para conocerlas con certeza, supuesto que Dios no es falaz, y que, por lo tanto, no ha podido ocurrir que exista alguna falsedad en mis opiniones sin que me haya sido otorgada a la vez alguna facultad para corregirla.

Y, en primer lugar, no es dudoso que algo de verdad hay en todo lo que la naturaleza me enseña, pues por «naturaleza», considerada en general, no entiendo otra cosa que Dios mismo, o el orden dispuesto por Dios en las cosas creadas, y por «mi» naturaleza, en particular, no entiendo otra cosa que la ordenada trabazón que en mí guardan todas las cosas que Dios me ha otorgado.

Pues bien: lo que esa naturaleza me enseña más expresamente es que tengo un cuerpo, que se halla indispuesto cuando siento dolor y que necesita comer o beber cuando siento hambre o sed, etcétera. Y, por tanto, no debo dudar de que hay en ello algo de verdad.

Me enseña también la naturaleza, mediante esas sensaciones de dolor, hambre, sed, etcétera, que yo no sólo estoy en mi cuerpo como un piloto en su navío, sino que estoy tan íntimamente unido y como mezclado con él, que es como si formásemos una sola cosa. Pues si ello no fuera así, no sentiría yo dolor cuando mi cuerpo está herido, pues no soy sino una cosa que piensa, y percibiría esa herida con el solo entendimiento, como un piloto percibe, por medio de la vista, que algo se rompe en su nave; y cuando mi cuerpo necesita beber o comer, lo entendería yo sin más, no avisándome de ello sensaciones confusas de hambre y sed. Pues, en efecto, tales sentimientos de hambre, sed, dolor, etcétera, no son sino ciertos modos confusos de pensar, nacidos de esa unión y especie de mezcla del espíritu con el cuerpo, y dependientes de ella.

Además de esto, la naturaleza me enseña que existen otros cuerpos en torno al mío, de los que debo perseguir algunos y evitar otros. Y, ciertamente, en virtud de sentir yo diferentes especies de colores, olores, sabores, sonidos, calor, dureza, etcétera, concluyo con razón que, en los cuerpos de donde proceden tales diversas percepciones de los sentidos, existen las correspondientes diversidades, aunque acaso no haya semejanza entre éstas y aquéllas. Asimismo, por serme agradables algunas de esas percepciones, y otras desagradables, infiero con certeza que mi cuerpo (o, por mejor decir, yo mismo, en cuanto que estoy compuesto de cuerpo y alma) puede recibir ventajas e inconvenientes varios de los demás cuerpos que lo circundan [...].

Así pues, a fin de que en todo esto no haya nada que no esté concebido con distinción, debo definir con todo cuidado lo que propiamente entiendo cuando digo que la naturaleza «me enseña» algo. Pues tomo aquí *naturaleza* en un sentido más estricto que cuando digo que es la reunión de todas las cosas que Dios me ha dado, ya que esa reunión abarca muchas cosas que pertenecen sólo al espíritu (así por ejemplo, la noción verdadera de que lo ya hecho no puede no haber sido hecho, y muchas otras semejantes, que conozco por la luz natural sin ayuda del cuerpo), y otras que sólo pertenecen al cuerpo, y que tampoco caen aquí bajo el nombre de *naturaleza* (como la cualidad que tiene el cuerpo de ser pesado y otras tales, a las que tampoco me refiero ahora). Hablo aquí sólo de las cosas que Dios me ha dado, en cuanto que estoy compuesto de espíritu y cuerpo. Pues bien: esa naturaleza me enseña a evitar lo que me causa sensación de dolor y a procurar lo que me comunica alguna sensación de placer; pero no veo que además de ello, me enseñe que de tales diferentes percepciones de los sentidos debamos nunca inferir algo tocante a las cosas que están fuera de nosotros, sin que el entendimiento las examine cuidadosamente antes. Pues, en mi parecer, pertenece al solo espíritu, y no al compuesto de espíritu y cuerpo, conocer la verdad acerca de esas cosas.

DESCARTES, *Op. cit.*, pp. 61-69.

Ejercicios

1. Tras afirmar la posibilidad de la existencia de las cosas materiales («no es contradictorio que existan»), Descartes va a demostrar que, en efecto, existen. ¿Seguiría este mismo proceso un empirista? ¿Por qué?

2. ¿Cómo demuestra Descartes la existencia de las cosas materiales? ¿Cuál es el argumento?

3. ¿Por qué no puedo ser yo la causa de las ideas de las cosas sensibles?

4. ¿Por qué no puede ser Dios su causa? ¿Qué papel juega aquí la veracidad divina? ¿Qué consecuencias podrías deducir, de aquí, en relación con la concepción de Berkeley?

5. ¿Qué es lo que me enseñan los datos de los sentidos? ¿Qué papel juegan en el conocimiento?

6. ¿Qué relación mantienen, en el hombre, cuerpo y alma? ¿En qué se basa Descartes para establecerla?

7. ¿Cuál es la consecuencia que se establece al final de las seis meditaciones? ¿Qué sabemos con certeza?

8. ¿Qué inferencias se seguirían si se demostrara que la argumentación cartesiana que lleva a la existencia de Dios es falaz?

9. Fíjate en el esquema representado por la figura 2; explícalo e indica en qué momento (en qué meditación) podemos decir de Descartes que es solipsista, idealista y dualista. Compáralo con el esquema representado en la figura 3.

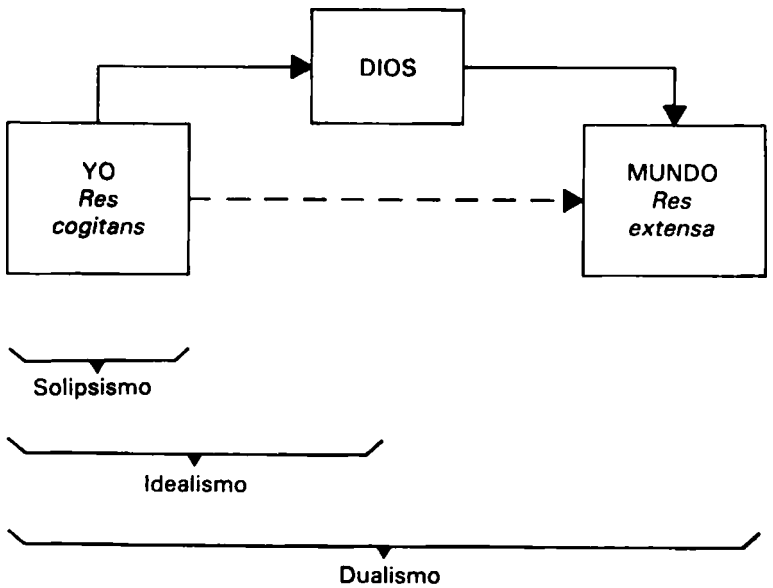


Figura. 2.

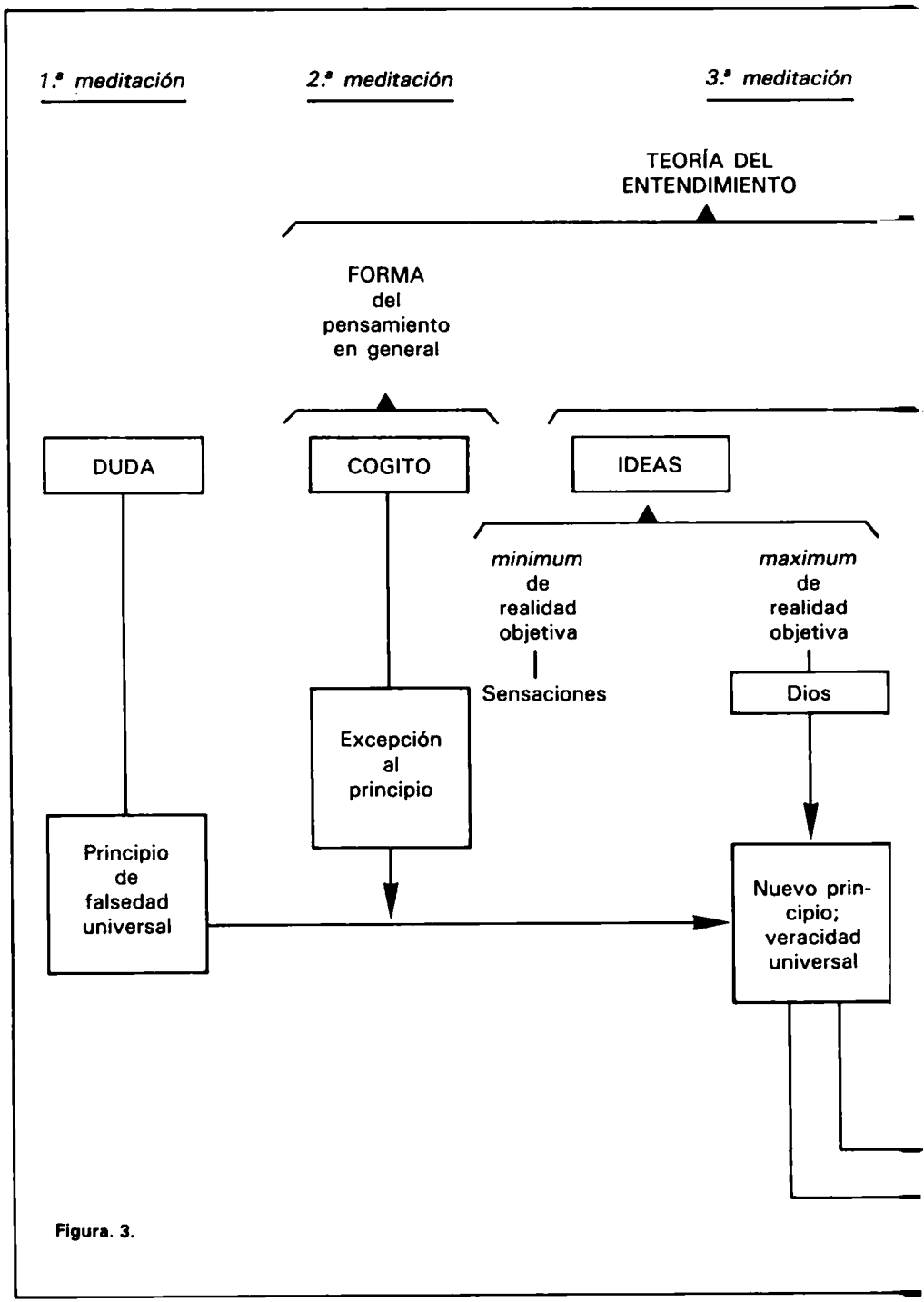
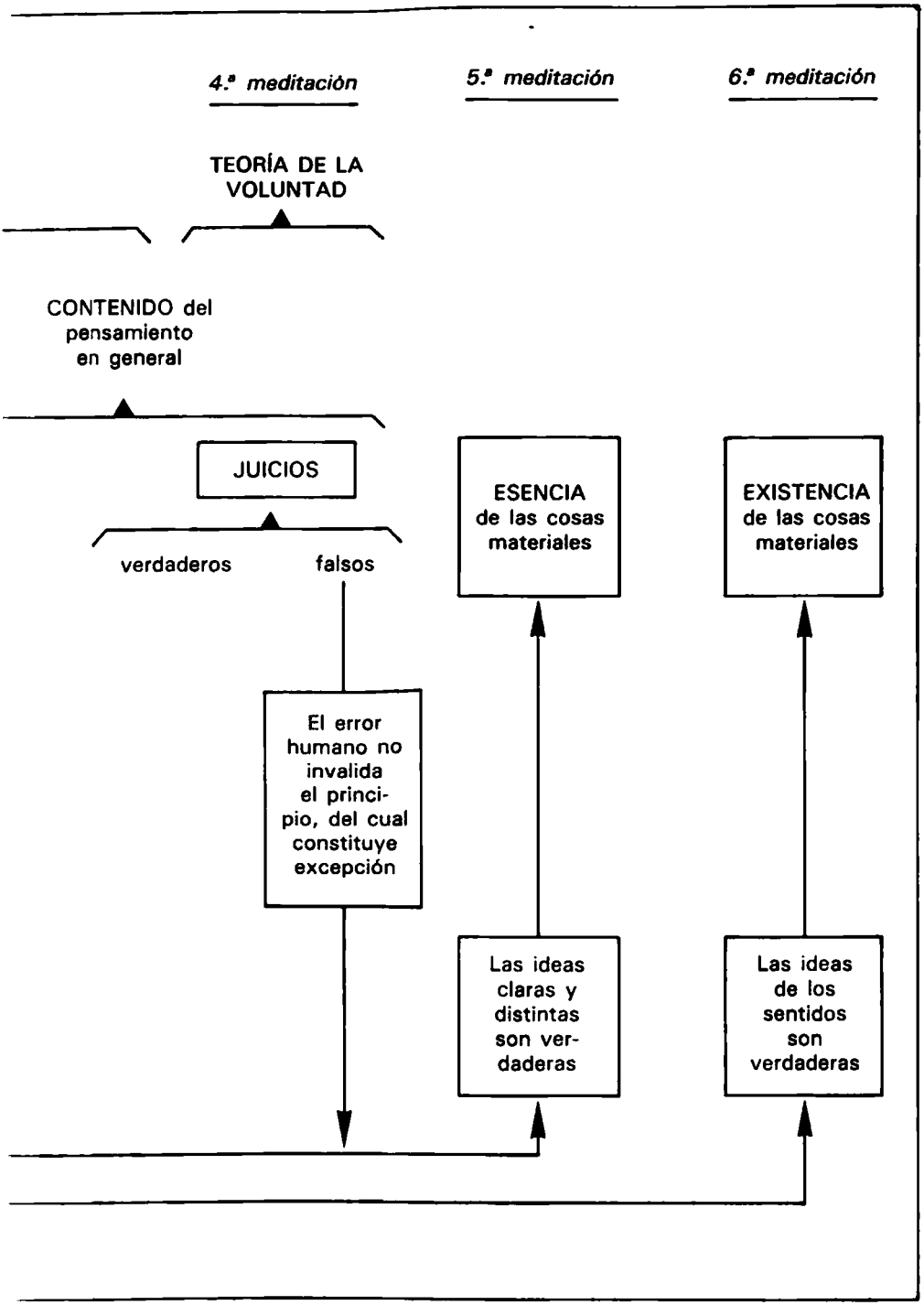

1.ª meditación
2.ª meditación
3.ª meditación
TEORÍA DEL ENTENDIMIENTO
FORMA del pensamiento en general
DUDA
COGITO
IDEAS
minimum de realidad objetiva
maximum de realidad objetiva
Sensaciones
Dios
Excepción al principio
Principio de falsedad universal
Nuevo principio; veracidad universal

Figura. 3.


4.ª meditación
5.ª meditación
6.ª meditación
TEORÍA DE LA VOLUNTAD
CONTENIDO del pensamiento en general
JUICIOS
verdaderos
falsos
ESENCIA de las cosas materiales
EXISTENCIA de las cosas materiales
El error humano no invalida el principio, del cual constituye excepción
Las ideas claras y distintas son verdaderas
Las ideas de los sentidos son verdaderas

Ejercicios operativos de comprensión

1. Puede decirse que la filosofía de Descartes consiste en un:
   a) Monismo idealista.
   b) Monismo materialista.
   c) Dualismo.
   d) Panteísmo.

2. La primera meditación cartesiana establece:
   a) Que solamente es cierto lo que nos enseñan los sentidos.
   b) Que las verdades matemáticas son absolutamente ciertas.
   c) Que no podemos conocer nada con absoluta certeza.
   d) Que yo existo.

3. El modo como supera Descartes, en la segunda meditación, esa situación es:
   a) Demostrando la existencia de un genio maligno.
   b) Demostrando la existencia de Dios.
   c) Demostrando la existencia del mundo exterior.
   d) Demostrando la existencia del sujeto que piensa.

4. En la tercera meditación, Descartes llega a la conclusión:
   a) Que Dios existe, pues su idea no puede haber sido formada por mí.
   b) Que Dios existe, puesto que ha creado el mundo.
   c) Que Dios no existe.
   d) Que la idea de Dios está formada por la negación de la idea de finitud.

5. De la existencia de Dios se sigue que:
   a) Es el responsable del error.
   b) El error es consecuencia de la finitud de la voluntad humana.
   c) El error es consecuencia de la finitud del entendimiento humano.
   d) El responsable del error es el genio maligno.

6. En la quinta meditación, Descartes concluye que:
   a) Las ideas claras y distintas son ciertas.
   b) Existen cosas materiales.
   c) Sólo existimos yo y Dios.
   d) No podemos saber nada con absoluta certeza.

7. La última meditación establece, a partir del análisis de las ideas de los sentidos, que:
   a) Las cosas materiales existen y son tal y como nos dicen los sentidos.

b) No existen cosas materiales.
c) Las cosas materiales existen y nos facilitan información sobre lo que nos es útil y perjudicial.
d) La experiencia no aporta nada al conocimiento.

8. El hombre, según Descartes, es finalmente:
a) Una cosa pensante.
b) Un pedazo de materia.
c) La unión accidental de un espíritu y un cuerpo.
d) La unión sustancial de un espíritu y un cuerpo.

9. La clave de bóveda de toda la argumentación cartesiana es:
a) El *cogito*.
b) La existencia de Dios.
c) La experiencia.
d) Las verdades matemáticas.

MALEBRANCHE (París, 1638-1715)

Como resultado de las *Meditaciones metafísicas*, Descartes concluye que el hombre es la unión íntima de dos sustancias distintas, cuerpo y alma (extensión y pensamiento). Pero surge aquí un problema: ¿cómo se puede pensar la relación entre dos sustancias heterogéneas?, ¿cómo pueden entrar en contacto en el hombre, si no tienen nada en común?

Los sistemas racionalistas posteriores a Descartes estarán determinados en buena medida por hallar una solución satisfactoria a esta cuestión. Nicolas Malebranche intentará resolver el problema con la doctrina ocasionalista: no existe —no puede existir— realmente contacto, comunicación, entre cuerpo y alma (ni siquiera un cuerpo puede actuar sobre otro cuerpo). La única causa real, la única fuente de movimiento, es Dios. El movimiento del cuerpo es tan sólo ocasión para que Dios actúe y obre en el alma, y a la inversa.

Sobresalen, entre las obras de Malebranche: *La búsqueda de la verdad, Tratado sobre la naturaleza y la gracia, Meditaciones cristianas y metafísicas* y *Conversaciones sobre la metafísica y la religión*.

FINITUD Y CAUSALIDAD

[...] Es necesario establecer claramente las verdades que están en oposición con los errores de los antiguos filósofos, y probar, en pocas palabras, que no hay más que

una verdadera causa, porque no hay más que un verdadero Dios; que la naturaleza o la fuerza de cada cosa no es más que la voluntad de Dios; que todas las causas naturales no son *verdaderas* causas, sino solamente causas *ocasionales*, y algunas otras verdades que se derivarán de éstas.

Es evidente que ningún cuerpo, grande o pequeño, tiene la fuerza de moverse. Una montaña, una casa, una piedra, un grano de arena, en fin, el menor o el mayor de los cuerpos que se pueda concebir, no tienen la fuerza de moverse. No tenemos más que dos clases de ideas: ideas de espíritus, ideas de cuerpos; y no debiendo decir más que lo que concebimos, debemos razonar siguiendo estas dos ideas. Así, puesto que la idea que tenemos de todos los cuerpos nos hace conocer que no se pueden mover, hay que concluir que son los espíritus quienes los mueven. Pero cuando se examina la idea que tenemos de todos los espíritus finitos, no se ve unión necesaria entre su voluntad y el movimiento de un cuerpo cualquiera; se ve, al contrario, que no la hay, y que no puede haberla. Debemos concluir, por tanto, si queremos razonar con claridad, que no hay ningún espíritu creado que pueda mover un cuerpo cualquiera como causa verdadera o principal, igual que hemos dicho que ningún cuerpo podía moverse a sí mismo.

Pero cuando pensamos en la idea de Dios, es decir, de un ser infinitamente perfecto y en consecuencia todopoderoso, conocemos que hay una unión tal entre su voluntad y el movimiento de todos los cuerpos, que es imposible concebir que él quiera que un cuerpo sea movido y este cuerpo no lo sea. Debemos, pues, decir que solamente su voluntad puede mover los cuerpos, si queremos decir las cosas como las concebimos y no como las sentimos. La fuerza motriz de los cuerpos no está, pues, en los cuerpos que se mueven, puesto que esta fuerza motriz no es otra cosa que la voluntad de Dios. Así los cuerpos no tienen ninguna acción: y cuando una bola que se mueve encuentra y mueve otra, no le comunica nada que ella tenga: pues no tiene la fuerza que le comunica. Sin embargo, una bola es causa natural del movimiento que comunica. Una causa natural no es, pues, una causa real y verdadera, sino solamente una causa ocasional, que determina al Autor de la naturaleza a actuar de tal y tal manera en tal y tal ocasión [...].

Pero no solamente los cuerpos no pueden ser causas verdaderas de nada, los espíritus más nobles se encuentran en una impotencia similar. No pueden conocer nada si Dios no les alumbra. No pueden sentir nada si Dios no les modifica. No son capaces de querer nada si Dios no les mueve hacia el bien general, es decir, hacia él [...].

En efecto, me parece ciertísimo que la voluntad de los espíritus no es capaz de mover el cuerpo más pequeño que haya en el mundo: pues es evidente que no hay conexión necesaria entre la voluntad que tenemos, por ejemplo, de mover nuestro brazo y el movimiento de nuestro brazo. Es verdad que se mueve cuando lo queremos: y que así somos la causa natural del movimiento de nuestro brazo. Pero las causas *naturales* no son verdaderas causas: no son más que causas *ocasionales*, que sólo

actúan por la fuerza y la eficacia de la voluntad de Dios, como acabo de explicar.

Pues ¿cómo podríamos mover nuestro brazo? Para moverlo hace falta tener espíritus animales, enviarlos por ciertos nervios hacia ciertos músculos, para animarlos y encogerlos: pues es así como el brazo que está a ellos unido se mueve, o bien, según el sentir de otros, no se sabe aún cómo se hace esto. Y vemos que los hombres que no saben siquiera si tienen espíritus, nervios y músculos, mueven su brazo, y lo mueven incluso con mayor destreza y facilidad que aquellos que mejor saben anatomía. Significa, pues, que los hombres quieren mover su brazo, y sólo Dios puede y sabe moverlo [...].

Pero no solamente los hombres no son las verdaderas causas de los movimientos que producen en sus cuerpos, parece incluso que haya contradicción en que puedan serlo. Causa verdadera es una causa entre la cual y su efecto el espíritu percibe una conexión necesaria; es así como yo lo entiendo. Ahora bien, sólo entre la voluntad y los efectos del ser infinitamente perfecto percibe el espíritu una conexión necesaria. No hay, pues, nada más que Dios que sea verdadera causa y que tenga verdaderamente la potencia de mover los cuerpos [...].

No hay, pues, más que un verdadero Dios y una única causa que sea verdaderamente causa; y no hay que imaginarse que lo que precede a un efecto sea su verdadera causa. Ni siquiera Dios puede comunicar su potencia a las criaturas, si atendemos la luz de la razón: no puede hacer verdaderas causas, no puede hacer Dioses [...]. Cuerpos, espíritus, inteligencias puras, todo esto no puede nada. Es aquel que ha hecho los espíritus quien les ilumina y les mueve. Es aquel que ha creado el cielo y la tierra quien regula sus movimientos. En fin, es el Autor de nuestro ser quien ejecuta nuestras voluntades, *semel iussit, semper paret*. Mueve nuestro brazo incluso cuando lo utilizamos contra sus órdenes; pues se lamenta por su Profeta de que lo usemos para nuestros deseos injustos y criminales.

MALEBRANCHE, *De la Recherche de la Vérité*, en Fernández, *Los filósofos modernos*, B.A.C., Madrid, 1976, pp. 238-241.

Ejercicios

1. ¿Cuál es la tesis del texto? ¿Qué significa «causa ocasional»? ¿Qué son las causas naturales? ¿Qué significa que las causas naturales no son causas verdaderas? ¿Cuáles lo son?

2. ¿Por qué dice Malebranche que un cuerpo no tiene la fuerza de moverse? La noción de cuerpo, ¿no incluye la de fuerza? Recuerda la concepción cartesiana.

3. ¿Por qué un espíritu finito no puede mover un cuerpo?

4. Si no somos la causa de ningún movimiento, ¿cómo se explica que movamos el brazo cuando queremos moverlo?

5. ¿Qué papel juega Dios en el universo?

OCASIONALISMO Y EXPERIENCIA

ARISTEO. —Pruébame con buenas razones que el cuerpo y el espíritu obran mutuamente uno sobre otro, y hazlo sin recurrir a su unión.

TEODORO. —No supongas, Aristeo, que obran mutuamente uno sobre otro, sino solamente que sus modalidades son recíprocas. No supongas precisamente más que lo que la experiencia te enseña [...]. No hay relación necesaria entre las dos sustancias de que estamos compuestos. Las modalidades de nuestro cuerpo no pueden por su propia eficacia cambiar las de nuestro espíritu. Sin embargo, las modalidades de una cierta parte del cerebro, que no te determinaré, van seguidas siempre de las modalidades o de los sentimientos de nuestra alma; y esto, únicamente a consecuencia de las leyes siempre eficaces de la unión de estas dos sustancias; es decir, a consecuencia, para hablar más claramente, de las voluntades constantes y siempre eficaces del Autor de nuestro ser. No hay ninguna relación de causalidad de un cuerpo a un espíritu. ¡Qué digo! No hay ninguna de un espíritu a un cuerpo. Digo más, no hay ninguna entre un cuerpo y otro cuerpo, ni entre un espíritu y otro espíritu. En una palabra, ninguna criatura puede obrar sobre otra con eficacia propia. Esto te lo probaré bien pronto. Pero, al menos, es evidente que un cuerpo, que la extensión, sustancia puramente pasiva, no puede obrar por su propia eficacia sobre un espíritu, sobre un ser de otra naturaleza e infinitamente más excelente. Así, es claro, que en la unión del alma y el cuerpo no hay otro lazo que la eficacia de los decretos divinos, decretos inmutables, eficacia jamás privada de su efecto. Dios ha querido, pues, y quiere siempre, que las diversas conmociones del cerebro sean seguidas siempre de los diversos pensamientos del espíritu que le está unido. Y esta voluntad constante y eficaz del Criador es la que propiamente realiza la unión de estas dos sustancias; pues no hay otra naturaleza, quiero decir, otra leyes naturales, que las voluntades eficaces del Todopoderoso [...].

TEODORO. —Supongamos, pues, Aristeo, que Dios quiera que haya sobre este piso un determinado cuerpo, una bola, por ejemplo. Al momento ya está hecha. Nada es más móvil que una esfera sobre un plano; pero todos los poderes imaginables no podrán moverla, si Dios no interviene. Pues repito, en tanto que Dios quiera crear o conservar esta bola en el punto A, o en cualquier otro que tú quieras, y es una nece-

sidad que la coloque en algún lado, ninguna fuerza podrá hacerla salir de allí. No lo olvides, éste es el principio.

ARISTEO. —Poseo este principio. No hay nadie más que el Criador que pueda ser el motor, más que el Que da el ser a los cuerpos, que pueda colocarlos en los lugares que ocupan.

TEODORO. —Muy bien. La naturaleza motriz de un cuerpo no es, pues, más que la eficacia de la voluntad de Dios, que lo conserva sucesivamente en diferentes lugares. Supuesto esto, concibamos que esta bola sea movida, y que en la línea de su movimiento, encuentre a otra bola en reposo: la experiencia nos enseña que esta otra será indefectiblemente movida, y según ciertas proporciones siempre exactamente observadas. Ahora bien, no es la primera la que mueve a la segunda. Esto es claro por el principio; pues un cuerpo no puede mover a otro sin comunicarle fuerza motriz. Ahora bien, la fuerza motriz de un cuerpo movido no es sino la voluntad del Criador que lo conserva sucesivamente en diferentes lugares; no es una cualidad que pertenezca a este cuerpo, nada le pertenece más que sus modalidades, y las modalidades son inseparables de las sustancias. Luego los cuerpos no pueden moverse los unos a los otros, y su encuentro o choque, es solamente una causa ocasional de la distribución de su movimiento. Pues siendo impenetrables, es una especie de necesidad, que Dios, el Cual, supongo yo obra siempre con la misma eficacia o la misma cantidad de fuerza motriz, reparta, por decirlo así, esta fuerza, proporcionalmente a la magnitud de cada uno de los cuerpos que se encuentran, en los cuales, en el instante del choque, pueden ser mirados como no siendo más que uno solo, a fin de que marchen en seguida juntos, hacia el mismo sitio; supuesto, sin embargo, que sus movimientos no sean contrarios y que estén en la misma línea. Pues si fuesen directamente contrarios, yo creería que debería hacerse una permutación recíproca de fuerza; y que si no lo fuesen más que en parte, la permutación sería proporcionada. Que el rechazo de los cuerpos, y el aumento de su movimiento, efecto conocido por la experiencia, no te engañen [...]. Luego, Aristeo, tú no puedes por ti mismo mover el brazo, cambiar de lugar, de situación, de postura, hacer a los otros hombres ni bien ni mal, introducir en el Universo ningún cambio. Estás en el mundo sin ningún poder, inmóvil como una roca, estúpido, por decirlo así, como una cepa. Que tu alma esté unida a tu cuerpo tan estrechamente como quieras, que por él esté en contacto con todos los que te rodean, ¿qué ventajas sacarás de esta unión imaginaria? ¿Cómo te arreglarás para mover solamente el extremo del dedo, para pronunciar solamente un monosílabo? ¡Ay! Si Dios no viene en auxilio tuyo, no harás, sino vanos esfuerzos, no formarás, sino deseos impotentes. Pues, un poco de reflexión, ¿sabes tú bien solamente lo que hay que hacer para pronunciar el nombre de tu mejor amigo, para encorvar o enderezar el dedo que más acostumbras a usar? Pero supongamos que tú sepas lo que no sabe todo el mundo, aquello en que aun algunos sabios no convienen, esto es, que no se puede mover el brazo más que por medio de los espíritus animales, que fluyendo por los nervios a los músculos, los contraen, y tiran de los huesos a que están unidos. Supongamos que tú sabes la anatomía y el juego de tu máquina tan exactamente como un relojero los de su propia obra. Pero al menos, acuérdate del principio, de que no exis-

te nadie más que el Criador de los cuerpos, que pueda ser el motor de los mismos. Este principio es suficiente para atar, ¡para atar digo yo!, para aniquilar todas tus pretendidas facultades. Pues, en fin, los espíritus animales son cuerpos, por pequeños que puedan ser: no son otra cosa que lo más sutil de la sangre y de los humores. Dios sólo puede, pues, mover estos cuerpecitos. Él sólo puede y sabe hacerlos fluir desde el cerebro a los nervios, de los nervios a los músculos, de un músculo a su contrario; todas las cosas necesarias al movimiento de nuestros miembros. Luego, a pesar de la unión del alma y el cuerpo, tal como tú quieras imaginarla, estás muerto y sin movimiento; a no ser que Dios quiera acordar sus voluntades con las tuyas; sus voluntades siempre eficaces, con tus deseos siempre impotentes. He aquí, mi querido Aristeo, el desenlace del misterio. Es que todas las criaturas no están unidas más que a Dios, por una unión inmediata. No dependen esencial y directamente sino de Él. Como todas son igualmente impotentes, no dependen mutuamente unas de otras. Se puede decir que están unidas entre sí, y aun, que dependen las unas de las otras. Yo lo reconozco, con tal que no se entienda esto, según las ideas vulgares; con tal que se conceda que esto no sucede más que a consecuencia de las voluntades inmutables y siempre eficaces del Criador, a consecuencia de las leyes generales que Dios ha establecido, y por las cuales regula el curso ordinario de su providencia. Dios ha querido que mi brazo fuese movido en el instante que yo mismo lo quisiese. (Yo supongo las condiciones necesarias.) Su voluntad es eficaz, es inmutable. He aquí de donde yo saco mi poder y mis facultades. Él ha querido que yo tuviese ciertos sentimientos, ciertas emociones, cuando hubiera en mi cerebro ciertas trazas, ciertas conmociones de espíritus. Ha querido, en una palabra, y quiere sin cesar, que las modalidades del espíritu y del cuerpo fuesen recíprocas. He aquí la unión y la dependencia natural de las dos partes de que estamos compuestos. Esto no es más que la reciprocación mutua de nuestras modalidades, apoyada sobre el fundamento inconmovible de los decretos divinos; decretos que por su eficacia me comunican el poder que tengo sobre mi cuerpo, y por él sobre algunos otros; decretos que por su inmutabilidad me unen a mi cuerpo, y por él a mis amigos, a mis bienes, a todo lo que me rodea. Yo no poseo nada de mi naturaleza, nada de la naturaleza imaginaria de los filósofos; todo es de Dios y de sus decretos. Dios ha enlazado unas con otras todas sus obras, lo cual no quiere decir que haya producido en ellas entidades enlazantes. Las ha subordinado unas a otras sin revestirlas de cualidades eficaces. ¡Vanas pretensiones del orgullo humano, producciones quiméricas de la ignorancia de los filósofos! Es que afectados sensiblemente con la presencia de los cuerpos, tocados interiormente por el sentimiento de sus propios esfuerzos, no han reconocido la operación invisible del Criador, la uniformidad de su conducta, la fecundidad de sus leyes, la eficacia siempre actual de sus voluntades, la sabiduría infinita de su providencia ordinaria. No digas, pues, ya, mi querido Aristeo, te ruego, que tu alma está unida a tu cuerpo más estrechamente que a ninguna otra cosa, puesto que no está unida inmediatamente más que a Dios solo; puesto que los decretos divinos son las ligaduras indisolubles de todas las partes del Universo y el encadenamiento maravilloso de la subordinación de todas las causas.

MALEBRANCHE, *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, traducción castellana J. Izquierdo Moya, ed. Reus, Madrid, 1921, pp. 70-71, 128 y 135-141.

Ejercicios

1. Negar la interacción de cuerpo y alma ¿no es negar lo que nos muestra la experiencia? ¿No vemos, por ejemplo, cómo una bola mueve a otra?

2. ¿Qué lazo hay entre cuerpo y alma?

3. ¿Puede hablarse en Malebranche de actividad de un ser finito?

4. Si todo movimiento depende de la voluntad divina, ¿no queda el mundo sometido a la arbitrariedad de Dios? ¿No desaparecen las leyes naturales?

Ejercicios operativos de comprensión

1. El problema que, según Malebranche, no queda resuelto en el sistema cartesiano es el de:
   a) La existencia de las cosas materiales.
   b) La comunicación entre cuerpo y alma.
   c) La existencia de Dios.
   d) La libertad.

2. La solución de Malebranche a esa cuestión se conoce como:
   a) Ontologismo.
   b) Racionalismo.
   c) Ocasionalismo.
   d) Empirismo.

3. La causa del movimiento de nuestro cuerpo es:
   a) Nuestra voluntad.
   b) La acción de otro cuerpo.
   c) Dios.
   d) Inexplicable.

4. No puede alegarse el testimonio de los sentidos contra la doctrina malebranchista, pues lo único que dicho testimonio nos muestra es:
   a) Que la acción del cuerpo obra realmente sobre el alma.
   b) Que no hay ninguna relación entre el cuerpo y el alma.
   c) Que a la acción del cuerpo sigue una acción en el alma.
   d) Que el alma no existe.

5. Según Malebranche, el único ser verdaderamente activo es:
   a) El *cogito*.
   b) Los cuerpos.
   c) Dios.
   d) Ninguno.

SPINOZA (Amsterdam, 1632-La Haya, 1677)

La filosofía de Baruch de Spinoza es una de las más rigurosamente elaboradas de la historia del pensamiento. Construida *ordine geometrico*, parte de axiomas y definiciones, de donde se sigue, en un razonamiento sin fisuras, su concepción monista de la realidad; en ella, el problema cartesiano de la comunicación de las sustancias se situará en un plano distinto: pensamientos y extensión no serán más que dos atributos que expresan, entre otras infinitas maneras, la única sustancia.

Su obra fundamental es la *Ética*. Otros textos importantes son *Tratado sobre la reforma del entendimiento*, *Tratado político* y *Tratado teológico-político*.

DIOS, ÚNICA SUSTANCIA

DEFINICIONES

I. Por *causa de sí* entiendo aquello cuya esencia implica la existencia, o, lo que es lo mismo, aquello cuya naturaleza sólo puede concebirse como existente.

II. Se llama *finita en su género* aquella cosa que puede ser limitada por otra de su misma naturaleza. Por ejemplo, se dice que es finito un cuerpo porque concebimos siempre otro mayor. De igual modo, un pensamiento es limitado por otro pensamiento. Pero un cuerpo no es limitado por un pensamiento, ni un pensamiento por un cuerpo.

III. Por *sustancia* entiendo aquello que es en sí y se concibe por sí, esto es, aquello cuyo concepto, para formarse, no precisa del concepto de otra cosa.

IV. Por *atributo* entiendo aquello que el entendimiento percibe de una sustancia como constitutivo de la esencia de la misma.

V. Por *modo* entiendo las afecciones de una sustancia, o sea, aquello que es en otra cosa, por medio de la cual es también concebido.

VI. Por *Dios* entiendo un ser absolutamente infinito, esto es, una sustancia de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita.

Explicación: Digo *absolutamente infinito*, y no *en su género*; pues de aquello que es meramente infinito en su género podemos negar infinitos atributos, mientras que a la esencia de lo que es absolutamente infinito pertenece todo cuanto expresa su esencia, y no implica negación alguna.

VII. Se llama *libre* a aquella cosa que existe en virtud de la sola necesidad de su naturaleza y es determinada por sí sola a obrar; y *necesaria*, o mejor *compelida*, a la que es determinada por otra cosa a existir y operar, de cierta y determinada manera.

VIII. Por *eternidad* entiendo la existencia misma, en cuanto se la concibe como siguiéndose necesariamente de la sola definición de una cosa eterna.

Explicación: En efecto, tal existencia se concibe como una verdad eterna, como si se tratase de la esencia de la cosa, y por eso no puede explicarse por la duración o el tiempo, aunque se piense la duración como careciendo de principio y fin.

AXIOMAS

I. Todo lo que es, o es en sí, o en otra cosa.

II. Lo que no puede concebirse por medio de otra cosa, debe concebirse por sí.

III. De una determinada causa dada se sigue necesariamente un efecto, y, por el contrario, si no se da causa alguna determinada, es imposible que un efecto se siga.

IV. El conocimiento del efecto depende del conocimiento de la causa, y lo implica.

V. Las cosas que no tienen nada en común una con otra, tampoco pueden entenderse una por otra, esto es, el concepto de una de ellas no implica el concepto de la otra.

VI. Una idea verdadera debe ser conforme a lo ideado por ella.

VII. La esencia de todo lo que puede concebirse como no existente no implica la existencia.

PROPOSICIÓN I

Una sustancia es anterior, por naturaleza, a sus afecciones.

Demostración: Es evidente por las *Definiciones 3 y 5*.

PROPOSICIÓN II

Dos sustancias que tienen atributos distintos no tienen nada en común entre sí.

Demostración: Es evidente por la *Definición 3*. En efecto: cada una debe ser en sí y concebirse por sí, esto es, el concepto de una no implica el concepto de la otra.

PROPOSICIÓN III

No puede una cosa ser causa de otra, si entre sí nada tienen en común.

Demostración: Si nada común tienen una con otra, entonces *(por el Axioma 5)* no pueden entenderse una por otra, y, por tanto *(por el Axioma 4)*, una no puede ser causa de la otra. *Quod erat demonstrandum* (en lo sucesivo Q.E.D.).

PROPOSICIÓN IV

Dos o más cosas distintas se distinguen entre sí, o por la diversidad de los atributos de las sustancias o por la diversidad de las afecciones de las mismas.

Demostración: Todo lo que es, o es en sí, o en otra cosa *(por el Axioma 1)*, esto es *(por las Definiciones 3 y 5)*, fuera del entendimiento nada se da excepto las sustancias y sus afecciones. Por consiguiente, nada hay fuera del entendimiento que sea apto para distinguir varias cosas entre sí, salvo las sustancias o, lo que es lo mismo *(por la Definición 4)*, sus atributos y sus afecciones. Q.E.D.

PROPOSICIÓN V

En el orden natural, no pueden darse dos o más sustancias de la misma naturaleza, o sea, con el mismo atributo.

Demostración: Si se diesen varias sustancias distintas, deberían distinguirse entre sí, o en virtud de la diversidad de sus atributos, o en virtud de la diversidad de sus afecciones *(por la Proposición anterior)*. Si se distinguiesen por la diversidad de sus atributos, tendrá que concederse que no hay sino una con el mismo atributo. Pero si se distinguen por la diversidad de sus afecciones, entonces, como es la sustancia anterior por naturaleza a sus afecciones, *(por la Proposición 1)*, dejando, por consiguiente, aparte esas afecciones, y considerándola en sí, esto es *(por la Definición 3 y el Axioma 6)*, considerándola en verdad, no podrá ser pensada como distinta de otra, esto es *(por la Proposición precedente)*, no podrán darse varias, sino sólo una. Q.E.D.

PROPOSICIÓN VI

Una sustancia no puede ser producida por otra sustancia.

Demostración: En la naturaleza no puede haber dos sustancias con el mismo atributo *(por la Proposición anterior)*, esto es *(por la Proposición 2)*, no puede haber dos sustancias que tengan algo de común entre sí. De manera que *(por la Proposición 3)* una no puede ser causa de la otra, o sea, no puede ser producida por la otra. Q.E.D.

Corolario: Se sigue de aquí que una sustancia no puede ser producida por otra cosa. Pues nada hay en la naturaleza excepto las sustancias y sus afecciones, como es evidente por el *Axioma 1* y las *Definiciones 3 y 5*. Pero como *(por la Proposición anterior)* una sustancia no puede ser producida por otra sustancia, entonces una sustancia no puede, en términos absolutos, ser producida por otra cosa. Q.E.D.

De otra manera: Se demuestra ésta más fácilmente todavía en virtud del absurdo de su contradictoria. Pues, si la sustancia pudiese ser producida por otra cosa, su conocimiento debería depender del conocimiento de su causa *(por el Axioma 4)*; y, por tanto *(según la Definición 3)*, no sería una sustancia.

PROPOSICIÓN VII

A la naturaleza de una sustancia pertenece el existir.

Demostración: Una sustancia no puede ser producida por otra cosa *(por el Corolario de la Proposición anterior)*; será, por tanto, causa de sí, es decir *(por la Definición 1)*, que su esencia implica necesariamente la existencia, o sea, que a su naturaleza pertenece el existir. Q.E.D.

PROPOSICIÓN VIII

Toda sustancia es necesariamente infinita.

Demostración: No existe más que una única sustancia con el mismo atributo *(por la Proposición 5)*, y el existir pertenece a su naturaleza *(por la Proposición 7)*. Por consiguiente, competerá a su naturaleza existir, ya como finita, ya como infinita. Pero como finita no puede existir, pues *(por la Definición 2)* debería ser limitada por otra cosa de su misma naturaleza, que también debería existir necesariamente *(por la proposición 7)*; y entonces habría dos sustancias con el mismo atributo, lo cual es absurdo *(por la Proposición 5)*. Por tanto, existe como infinita. Q.E.D.

Escolio 1: Como el ser finito es realmente una negación parcial, y el ser infinito una afirmación absoluta de la existencia de cualquier naturaleza, se sigue, pues, de la sola *Proposición 7*, que toda sustancia debe ser infinita [...].

PROPOSICIÓN X

Cada atributo de una misma sustancia debe concebirse por sí.

Demostración: Un atributo es, en efecto, lo que el entendimiento percibe de una sustancia como constitutivo de la esencia de la misma *(por la Definición 4)*; por tanto (por la *Definición 3)*, debe concebirse por sí. Q.E.D.

Escolio: Según lo dicho, es manifiesto que, aunque dos atributos se conciban como realmente distintos —eso es, uno sin intervención del otro—, no podemos, sin embargo, concluir de ello que constituyan dos entes o dos sustancias diversas, ya que es propio de la naturaleza de una sustancia que cada uno de sus atributos se conciba por sí, supuesto que todos los atributos que tiene han existido siempre a la vez en ella, y ninguno ha podido ser producido por otro, sino que cada uno expresa la realidad o ser de la sustancia. Por tanto, dista mucho de ser absurdo el atribuir varios atributos a una misma sustancia, pues nada hay más claro en la naturaleza que el hecho de que cada ente deba concebirse bajo algún atributo, y cuanta más realidad o ser tenga, tantos más atributos tendrá que expresen necesidad, o sea, eternidad e infinitud; y, por tanto, nada más claro tampoco que el hecho de que un ente absolutamente infinito haya de ser necesariamente definido *(según hicimos en la Definición 6)* como el ente que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una determinada esencia eterna e infinita. Si alguien pregunta ahora en virtud de qué signo podríamos reconocer la diversidad de las sustancias, lea las *Proposiciones siguientes*, las cuales muestran que en la naturaleza no existe sino una única sustancia, y que ésta es absolutamente infinita, por lo que dicho signo sería buscado en vano.

PROPOSICIÓN XI

Dios, o sea, una sustancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita, existe necesariamente.

Demostración: Si niegas esto, concibe, si es posible, que Dios no existe. En ese caso *(por el Axioma 7)*, su esencia no implicará la existencia. Pero eso *(por la Proposición 7)* es absurdo: luego Dios existe necesariamente. Q.E.D.

De otra manera: Debe asignársele a cada cosa una causa, o sea, una razón, tanto de su existencia, como de su no existencia. Por ejemplo, si un triángulo existe, debe darse una razón o causa por la que existe, y si no existe, también debe darse una razón o causa que impide que exista, o que le quita su existencia. Ahora bien, esta razón o causa, o bien debe estar contenida en la naturaleza de la cosa, o bien fuera de ella. Por ejemplo, la razón por la que un círculo cuadrado no existe la indica su misma naturaleza: ya que ello implica, ciertamente, una contradicción. Y al contrario, la razón por la que existe una sustancia se sigue también de su sola naturaleza, ya que, efectivamente, ésta implica la existencia *(ver Proposición 7)*. Pero la razón por la que

un círculo o un triángulo existen o no existen no se sigue de su naturaleza, sino del orden de la naturaleza corpórea como un todo: pues de tal orden debe seguirse, o bien que ese triángulo existe ahora necesariamente, o bien que es imposible que exista ahora. Y esto es patente por sí mismo. De donde se sigue que existe necesariamente aquello de lo que no se da razón ni causa alguna que impida que exista. Así pues, si no puede darse razón o causa alguna que impida que Dios exista o que le prive de su existencia, habrá que concluir, absolutamente, que existe de un modo necesario. Mas, si tal razón o causa se diese, debería darse, o bien en la misma naturaleza de Dios, o bien fuera de ella, esto es, en otra sustancia de otra naturaleza. Pues si fuese de la misma naturaleza, por ello mismo se concedería que hay Dios. Pero una sustancia que fuese de otra naturaleza no tendría nada común con Dios *(por la Proposición 2)*, y, por tanto, no podría ni poner ni quitar su existencia. No pudiendo, pues, darse una razón o causa que impida la existencia divina, fuera de la naturaleza divina, deberá por necesidad darse, si es que realmente Dios no existe, en su misma naturaleza, la cual conllevaría entonces una contradicción. Pero es absurdo afirmar eso de un Ser absolutamente infinito y sumamente perfecto; por consiguiente, ni en Dios ni fuera de Dios, se da causa o razón alguna que impida su existencia y, por ende, Dios existe necesariamente. Q.E.D. [...].

PROPOSICIÓN XIV

No puede darse ni concebirse sustancia alguna excepto Dios.

Demostración: Siendo Dios un ser absolutamente infinito, del cual no puede negarse ningún atributo que exprese una esencia de sustancia, y existiendo necesariamente *(por la Proposición 11)*, si aparte de Dios se diese alguna sustancia, ésta debería explicarse por algún atributo de Dios, y de ese modo, existirían dos sustancias con el mismo atributo, lo cual *(por la Proposición 5)* es absurdo; por tanto, ninguna sustancia excepto Dios puede darse ni, por consiguiente, tampoco concebirse. Pues si pudiera concebirse, debería concebirse necesariamente como existente, pero eso *(por la primera parte de esta Demostración)* es absurdo. Luego no puede darse ni concebirse sustancia alguna, excepto Dios. Q.E.D.

Corolario I: De aquí se sigue muy claramente: primero, que Dios es único, esto es *(por la Definición 6)*, que en la naturaleza no hay sino una sola sustancia, y que ésta es absolutamente infinita, como ya indicamos en el *Escolio de la Proposición 10.*

Corolario II: Se sigue: segundo, que la cosa extensa y la cosa pensante, o bien son atributos de Dios, o bien *(por el Axioma 1)* afecciones de los atributos de Dios.

PROPOSICIÓN XV

Todo cuanto es, es Dios, y sin Dios nada puede ser ni concebirse.

Demostración: Excepto Dios, no existe ni puede concebirse sustancia alguna *(por la Proposición 14)*, esto es *(por la Definición 3)*, cosa alguna que sea en sí y se conciba por sí. Pero los modos *(por la Definición 5)* no pueden ser ni concebirse sin una sustancia; por lo cual pueden sólo ser en la naturaleza divina y concebirse por ella sola. Ahora bien, nada hay fuera de sustancias y modos *(por el Axioma 1)*. Luego nada puede ser ni concebirse sin Dios. Q.E.D. [...].

PROPOSICIÓN XVI

De la necesidad de la naturaleza divina deben seguirse infinitas cosas de infinitos modos (esto es, todo lo que puede caer bajo un entendimiento infinito).

Demostración: Esta Proposición debe ser patente para cualquiera, sólo con que considere que de una definición dada de una cosa cualquiera concluye el entendimiento varias propiedades, que se siguen realmente, de un modo necesario, de dicha definición (esto es, de la esencia misma de la cosa), y tantas más cuanta mayor realidad expresa la definición de la cosa, esto es, cuanta más realidad implica la esencia de la cosa definida. Pero como la naturaleza divina tiene absolutamente infinitos atributos *(por la Definición 6)*, cada uno de los cuales expresa también una esencia infinita en su género, de la necesidad de aquélla deben seguirse, entonces, necesariamente infinitas cosas de infinitos modos (esto es, todo lo que puede caer bajo un entendimiento infinito). Q.E.D.

Corolario I: De aquí se sigue: primero, que Dios es causa eficiente de todas las cosas que pueden caer bajo un entendimiento infinito.

Corolario II: Se sigue: segundo, que Dios es causa por sí y no por accidente.

Corolario III: Se sigue: tercero, que Dios es absolutamente causa primera.

PROPOSICIÓN XVII

Dios obra en virtud de las solas leyes de su naturaleza, y no forzado por nadie.

Demostración: Según hemos mostrado en la *Proposición 16*, se siguen absolutamente infinitas cosas de la sola necesidad de la naturaleza divina, o, lo que es lo mismo, de las solas leyes de su naturaleza; y en la *Proposición 15* hemos demostrado que nada puede ser ni concebirse sin Dios, sino que todas las cosas son en Dios; por lo cual, nada puede haber fuera de él que lo determine o fuerce a obrar, y por ello Dios obra en virtud de las solas leyes de su naturaleza, y no forzado por nadie. Q.E.D.

Corolario I: De aquí se sigue: primero, que no hay ninguna causa que, extrínseca o intrínsecamente, incite a Dios a obrar, a no ser la perfección de su misma naturaleza.

Corolario II: Se sigue: segundo, que sólo Dios es causa libre. En efecto, sólo Dios existe en virtud de la sola necesidad de su naturaleza *(por la Proposición 11 y el Corolario 1 de la Proposición 14)* y obra en virtud de la sola necesidad de su naturaleza *(por la Proposición anterior)*. Por tanto *(por la Definición 7)*, sólo él es causa libre. Q.E.D.

Escolio: Otros piensan que Dios es causa libre porque puede, según creen, hacer que no ocurran —o sea, que no sean producidas por él— aquellas cosas que hemos dicho que se siguen de su naturaleza, esto es, que están en su potestad. Pero esto es lo mismo que si dijesen que Dios puede hacer que de la naturaleza del triángulo no se siga que sus tres ángulos valen dos rectos, o que, dada una causa, no se siga de ella un efecto, lo cual es absurdo [...].

PROPOSICIÓN XXIX

En la naturaleza no hay nada contingente, sino que, en virtud de la necesidad de la naturaleza divina, todo está determinado a existir y obrar de cierta manera [...].

Escolio: Antes de seguir adelante, quiero explicar aquí —o más bien advertir— qué debe entenderse por *Naturaleza naturante* y qué por *Naturaleza naturada*. Pues creo que ya consta, por lo anteriormente dicho, que por *Naturaleza naturante* debemos entender lo que es en sí y se concibe por sí, o sea, los atributos de la sustancia que expresan una esencia eterna e infinita, esto es *(por el Corolario 1 de la Proposición 14 y el Corolario 2 de la Proposición 17)*, Dios, en cuanto considerado como causa libre. Por *Naturaleza naturada*, en cambio, entiendo todo aquello que se sigue de la necesidad de la naturaleza de Dios, o sea, de cada uno de los atributos de Dios, esto es, todos los modos de los atributos de Dios, en cuanto considerados como cosas que son en Dios, y que sin Dios no pueden ser ni concebirse [...].

PROPOSICIÓN XXXIII

Las cosas no han podido ser producidas por Dios de ninguna otra manera y en ningún otro orden que como lo han sido.

Demostración: En efecto, todas las cosas, dada la naturaleza de Dios, se han seguido necesariamente *(por la Proposición 16)*, y en virtud de la necesidad de la naturaleza de Dios están determinadas a existir y obrar de cierta manera *(por la Proposición 29)*. Siendo así, si las cosas hubieran podido ser de otra naturaleza tal, o hubieran podido ser determinadas a obrar de otra manera tal, que el orden de la naturaleza fuese otro, entonces también la naturaleza de Dios podría ser otra de la que es actualmente; y, por ende, también esa otra naturaleza *(por la Proposición 11)* debería existir, y, consiguientemente, podrían darse dos o varios Dioses, lo cual *(por el Corolario 1 de la Proposición 14)* es absurdo. Por ello, las cosas no han podido ser producidas por Dios de ninguna otra manera y en ningún otro orden Q.E.D. [...].

Escolio II: De lo anterior se sigue claramente que las cosas han sido producidas por Dios con una perfección suma: puesto que, dada una naturaleza perfectísima, se han seguido de ella necesariamente. Y esto no arguye imperfección alguna en Dios; más bien es su perfección la que nos compele a afirmarlo. Aún más: de lo contrario de ello se seguiría claramente (como acabo de mostrar) que Dios no es sumamente perfecto, porque, sin duda, si las cosas hubiesen sido producidas de otra manera, debería serle atribuida a Dios otra naturaleza distinta de la que nos hemos visto obligados a atribuirle en virtud de su consideración como ser perfectísimo [...].

Vemos, pues, que todas las nociones por las cuales suele el vulgo explicar la naturaleza son sólo modos de imaginar, y no indican la naturaleza de cosa alguna, sino sólo la contextura de la imaginación: y, pues tienen nombres como los que tendrían entidades existentes fuera de la imaginación, no las llamo entes de razón, sino de imaginación, y así, todos los argumentos que contra nosotros se han obtenido de tales nociones pueden rechazarse fácilmente. En efecto, muchos suelen argumentar así: si todas las cosas se han seguido en virtud de la necesidad de la perfectísima naturaleza de Dios, ¿de dónde han surgido entonces tantas imperfecciones en la naturaleza, a saber: la corrupción de las cosas hasta el hedor, la fealdad que provoca náuseas, la confusión, el mal, el pecado, etc.? Pero, como acabo de decir, esto se refuta fácilmente. Pues la perfección de las cosas debe estimarse por su sola naturaleza y potencia, y no son más o menos perfectas porque deleiten u ofendan los sentidos de los hombres, ni porque convengan o repugnen a la naturaleza humana. Y a quienes preguntan: ¿por qué Dios no ha creado a todos los hombres de manera que se gobiernen por la sola guía de la razón? respondo sencillamente: porque no le ha faltado materia para crearlo todo, desde el más alto al más bajo grado de perfección; o, hablando con más propiedad, porque las leyes de su naturaleza han sido lo bastante amplias como para producir todo lo que puede ser concebido por un entendimiento infinito, según he demostrado en la *Proposición 16*.

SPINOZA, *Ethica ordine geometrico demonstrata*, traducción castellana Vidal Peña, Editora Nacional, Madrid, 1980, pp. 49-104.

Ejercicios

1. Intenta seguir el razonamiento de las ocho primeras proposiciones. Las consecuencias que se derivan de ellas se expresan en las proposiciones 10, 11, 14 y 15. ¿Cuáles son estas consecuencias? ¿Cuántas sustancias existen? ¿Qué relación mantienen con Dios? Compáralo con la concepción cartesiana.

2. Busca el significado del término *panteísmo*. ¿Puede aplicarse a la doctrina de Spinoza? Su concepto de Dios, ¿coincide con el cristiano?

3. ¿Por qué dice Spinoza que solamente Dios es libre? ¿Qué entiende por *libertad*? ¿Es sinónimo de arbitrariedad? ¿Y de racionalidad?

4. ¿Qué consecuencias se siguen de las proposiciones 29 y 33? ¿Cómo demuestra Spinoza que el mundo ha sido producido con la máxima perfección? ¿Se basa en alguna experiencia de hecho? ¿Cómo refuta la objeción que surge ante la constatación del mal en el mundo? Compara su argumentación con la de Leibniz.

CUERPO Y ALMA, MODOS DE DOS ATRIBUTOS DIVINOS

DEFINICIONES

I. Entiendo por *cuerpo* un modo que expresa de cierta y determinada manera la esencia de Dios, en cuanto se la considera como cosa extensa.

II. Digo que pertenece a la *esencia* de una cosa aquello dado lo cual la cosa resulta necesariamente dada, y quitado lo cual la cosa necesariamente no se da; o sea, aquello sin lo cual la cosa —y viceversa, aquello que sin la cosa— no puede ni ser ni concebirse.

III. Entiendo por *idea* un concepto del alma, que el alma forma por ser una cosa pensante.

Explicación: Digo concepto, más bien que percepción, porque la palabra *percepción* parece indicar que el alma padece por obra del objeto; en cambio, *concepto* parece expresar una acción del alma.

IV. Entiendo por *idea adecuada* una idea que, en cuanto considerada en sí misma, sin relación al objeto, posee todas las propiedades o denominaciones intrínsecas de una idea verdadera.

Explicación: Digo *intrínsecas* para excluir algo extrínseco, a saber: la conformidad de la idea con lo ideado por ella.

V. La *duración* es una continuación indefinida de la existencia.

Explicación: Digo *indefinida*, porque no puede ser limitada en modo alguno por la naturaleza misma de la cosa existente, ni tampoco por la causa eficiente, la cual, en efecto, da necesariamente existencia a la cosa, pero no se la quita.

VI. Por *realidad* entiendo lo mismo que por *perfección*.

VII. Entiendo por *cosas singulares* las cosas que son finitas y tienen una existencia limitada; y si varios individuos cooperan a una sola acción de tal manera que todos sean a la vez causa de un solo efecto, los considero a todos ellos, en este respecto, como una sola cosa singular.

AXIOMAS

I. La esencia del hombre no implica la existencia necesaria, esto es: en virtud del orden de la naturaleza, tanto puede ocurrir que este o aquel hombre exista como que no exista.

II. El hombre piensa.

III. Los modos de pensar, como el amor, el deseo o cualquier otro de los que son denominados *afectos del ánimo*, no se dan si no se da en el mismo individuo la idea de la cosa amada, deseada, etc. Pero puede darse una idea sin que se dé ningún otro modo de pensar.

IV. Tenemos conciencia de que un cuerpo es afectado de muchas maneras.

V. No percibimos ni tenemos conciencia de ninguna cosa singular más que los cuerpos y los modos de pensar.

PROPOSICIÓN I

El Pensamiento es un atributo de Dios, o sea, Dios es una cosa pensante.

Demostración: Los pensamientos singulares, o sea, este o aquel pensamiento, son modos que expresan la naturaleza de Dios de cierta y determinada manera. Por consiguiente, compete a Dios *(por la Definición 5 de la Parte I)* un atributo cuyo concepto implican todos los pensamientos singulares, y por medio del cual son asimismo concebidos. Es, pues, el Pensamiento uno de los infinitos atributos de Dios, que expresa la eterna e infinita esencia de Dios *(ver Definición 6 de la Parte I)*, o sea, Dios es una cosa pensante. Q.E.D.

Escolio: Esta Proposición es también evidente en virtud del hecho de que nosotros podemos concebir un ser pensante infinito. Pues cuantas más cosas puede pensar un ser pensante, tanta más realidad o perfección concebimos que contiene; por consiguiente, un ser que puede pensar infinitas cosas de infinitos modos es, por virtud del pensamiento, necesariamente infinito. Y siendo así que concebimos un ser infinito fijándonos en el solo pensamiento, es entonces el Pensamiento uno de los infinitos atributos de Dios, como pretendíamos.

PROPOSICIÓN II

La Extensión es un atributo de Dios, o sea, Dios es una cosa extensa.

Demostración: La demostración de esta Proposición procede del mismo modo que la de la anterior [...].

PROPOSICIÓN VII

El orden y la conexión de las ideas es el mismo que el orden y la conexión de las cosas.

Demostración: Es evidente por el *Axioma 4 de la Parte I.* Pues la idea de cualquier cosa causada depende del conocimiento de la causa cuyo efecto es.

Corolario: Se sigue de aquí que la potencia de pensar de Dios es igual a su potencia actual de obrar. Esto es: todo cuanto se sigue formalmente de la infinita naturaleza de Dios, se sigue en él objetivamente, a partir de la idea de Dios, en el mismo orden y con la misma conexión.

Escolio: Antes de seguir adelante, debemos traer a la memoria aquí lo que más arriba hemos mostrado, a saber: que todo cuanto puede ser percibido por el entendimiento infinito como constitutivo de la esencia de una sustancia pertenece sólo a una única sustancia, y, consiguientemente, que la sustancia pensante y la sustancia extensa son una sola y misma sustancia, aprehendida ya desde un atributo, ya desde otro. Así también, un modo de la extensión y la idea de dicho modo son una sola y misma cosa, pero expresada de dos maneras. Esto parecen haberlo visto ciertos hebreos como al través de la niebla: me refiero a quienes afirman que Dios, el entendimiento de Dios, y las cosas por él entendidas son todo uno y lo mismo. Por ejemplo, un círculo existente en la naturaleza, y la idea de ese círculo existente, que también es en Dios, son una sola y misma cosa, que se explica por medio de atributos distintos, y, por eso, ya concibamos la naturaleza desde el atributo de la Extensión, ya desde el atributo del Pensamiento, ya desde otro cualquiera, hallaremos un solo y mismo orden, o sea, una sola y misma conexión de causas, esto es: hallaremos las mismas cosas siguiéndose unas de otras. Y si he dicho que Dios es causa, por ejemplo, de la idea de círculo sólo en cuanto que es cosa pensante, y del círculo mismo sólo en cuanto que es cosa extensa, ello se ha debido a que el ser formal de la idea del círculo no puede percibirse sino por medio de otro modo de pensar, que desempeña el papel de su causa próxima, y éste a su vez por medio de otro, y así hasta el infinito; de manera que, en tanto se consideren las cosas como modos de pensar, debemos explicar el orden de la naturaleza entera, o sea, la conexión de las causas, por el solo atributo del Pensamiento, y en tanto se consideren como modos de la Extensión, el orden de la naturaleza entera debe asimismo explicarse por el solo atributo de la Extensión, y lo mismo entiendo respecto de los otros atributos. Por lo cual, Dios es realmente

causa de las cosas tal como son en sí, en cuanto que consta de infinitos atributos. Y por el momento no puedo explicar esto más claramente [...].

PROPOSICIÓN X

A la esencia del hombre no pertenece el ser de la sustancia, o sea, no es una sustancia lo que constituye la forma del hombre.

Demostración: En efecto: el ser de la sustancia implica la existencia necesaria *(por la Proposición 7 de la Parte I).* Así pues, si a la esencia del hombre perteneciese el ser de la sustancia, dada la sustancia, se daría necesariamente el hombre *(por la Definición 2 de esta Parte)*, y, consiguientemente, el hombre existiría de un modo necesario, lo que *(por el Axioma 1 de esta Parte)* es absurdo. Por consiguiente, etc. Q.E.D.

Escolio: Esta *Proposición* se demuestra también a partir de la *Proposición 5 de la Parte I*, a saber: que no hay dos sustancias de la misma naturaleza. Pero, dado que pueden existir varios hombres, entonces no es el ser de la sustancia lo que constituye la forma del hombre. Esta *Proposición* es evidente, además, en virtud de las demás propiedades de la sustancia, a saber: que la sustancia es, por su naturaleza, infinita, inmutable, indivisible, etc., como todos pueden ver fácilmente.

Corolario: De aquí se sigue que la esencia del hombre está constituida por ciertas modificaciones de los atributos de Dios.

SPINOZA, *Op. cit.*, pp. 107-121.

Ejercicios

1. Si Dios es la única sustancia que existe, ¿qué son, según Spinoza, pensamiento y extensión?

2. La Proposición I de esta Parte II de la *Ética* de Spinoza no se aleja mucho de la concepción tradicional de Dios. ¿Ocurre lo mismo con la Proposición II? ¿Te parece que es una afirmación de carácter «materialista»?

3. ¿Qué es el hombre? ¿Qué son cuerpo y alma? ¿Qué relación mantienen entre sí? ¿Actúan, como en Descartes, una sobre el otro? Expón las diferencias entre Descartes, Malebranche y Spinoza en relación con esta cuestión.

Paso ahora a esa definición de la libertad que vuestro amigo dice ser la mía. No sé de dónde la ha sacado. Yo llamo *libre* una cosa que es y actúa por la sola necesidad de su naturaleza; *coaccionada*, aquella que es determinada por otra a existir y a actuar de una cierta manera determinada. Dios, por ejemplo, existe libremente, bien que necesariamente, porque existe por la sola necesidad de su naturaleza. Así también Dios se conoce libremente a sí mismo porque existe por la sola necesidad de su naturaleza. Así también Dios se conoce a sí mismo y conoce todas las cosas libremente, porque se sigue de la sola necesidad de su naturaleza que Dios conozca todas las cosas. Veis, pues, que no hago consistir la libertad en un libre decreto, sino en una libre necesidad.

Pero vengamos a las cosas creadas, que están todas determinadas por causas exteriores a existir y a actuar de una cierta manera determinada. Para hacer esto claro e inteligible, pensemos en una cosa bien simple: una piedra, por ejemplo, recibe de una causa exterior que la impulsa una cierta cantidad de movimiento, y, cesando el impulso de la causa exterior, continuará moviéndose necesariamente. Esta persistencia de la piedra en el movimiento es una coacción, no porque es necesaria, sino porque debe ser definida por el impulso de una causa exterior. Y lo que es verdadero de la piedra debe entenderse de toda cosa singular, sea cual sea la complejidad que os plazca atribuirle, por numerosas que puedan ser sus aptitudes, porque toda cosa singular es necesariamente determinada por una causa exterior a existir y a actuar de una cierta manera determinada.

Pensad ahora, si os place, que la piedra, mientras sigue moviéndose, piensa y sabe que ella se esfuerza, cuanto puede, para moverse. Seguramente esta piedra, puesto que solamente tiene consciencia de su esfuerzo y no es en modo alguno indiferente, creerá que es libre y que persevera en su movimiento sólo porque lo quiere. Tal es esta libertad humana que todos presumen de poseer y que consiste solamente en que los hombres tienen consciencia de sus apetitos e ignoran las causas que los determinan. Un niño cree que quiere la leche libremente, un muchacho irritado cree que quiere libremente vengarse y, si es cobarde, que quiere huir. Un borracho cree que dice por un decreto libre de su alma lo que después, sobrio, hubiera querido callar. Igualmente un desvariado, un charlatán y otros muchos de la misma calaña creen que actúan por un libre decreto del alma y no coaccionados. Siendo este prejuicio natural, congénito en todos los hombres, no se libran fácilmente de él. Si bien la experiencia, en efecto, enseña más que suficientemente que si hay una cosa de que los hombres son poco capaces es de regular sus apetitos, y que constatan que, divididos entre dos sentimientos contrarios, a menudo quieren lo mejor y hacen lo peor, creen, sin embargo, que son libres, y esto porque hay ciertas cosas que excitan en ellos solamente un ligero apetito que es fácilmente dominado por el recuerdo evocado frecuentemente de alguna otra cosa.

SPINOZA. *Carta LVIII* (a Schuller), en *Oeuvres*, IV, Garnier Flammarion, París, 1966, pp. 303-305.

Ejercicios

1. ¿Qué entiende Spinoza por *libertad*? ¿A qué se contrapone? ¿Qué relación existe entre *libertad* y *necesidad*? Compáralo con lo que decía en la Proposición XVII de la 1.ª Parte de la *Ética*.

2. Dios, ¿es libre? ¿No está obligado a obrar racionalmente?

3. Las criaturas ¿son libres? ¿Por qué? ¿Cuál es la causa de la creencia humana en la libertad?

Actividades

1. Realizad una discusión en clase sobre la *libertad*. Compara vuestras conclusiones con las de Spinoza.

Ejercicios operativos de comprensión

1. El sistema de Spinoza puede calificarse de:
   a) Materialista.
   b) Panteísta.
   c) Idealista.
   d) Teísta.

2. Spinoza entiende que:
   a) Solamente existe una sustancia, Dios.
   b) Existen infinitas sustancias, creadas por Dios.
   c) No existe Dios.
   d) Solamente hay dos sustancias aparte de Dios, la extensión y el pensamiento.

3. El Dios de Spinoza
   a) posee dos atributos, extensión y pensamiento;
   b) posee infinitos atributos;
   c) es incognoscible;
   d) es extenso.

4. La concepción spinozista del hombre considera a éste como:
   a) Una sustancia, formada por cuerpo y alma.
   b) Un modo de Dios.
   c) Una sustancia material.
   d) Una sustancia espiritual.

5. Entre cuerpo y alma existe:
   a) Armonía preestablecida.
   b) Ocasionalismo.
   c) Paralelismo.
   d) Interacción.

6. Ser libre es, según Spinoza:
   a) Existir y actuar sin ninguna necesidad.
   b) Existir y actuar por necesidad de la propia naturaleza.
   c) Existir y actuar arbitrariamente.
   d) Existir y actuar por causa de Dios.

7. La suma perfección del mundo
   a) se sigue de la constatación de su armonía;
   b) se deduce de la felicidad humana;
   c) se sigue de la naturaleza divina;
   d) es refutada por la constatación de la existencia del mal.

LEIBNIZ (Leipzig, 1646-Hannover, 1716)

La filosofía de Leibniz se articula alrededor de la idea de mónada. En los numerosos opúsculos filosóficos que escribió, intentó determinar sus características y las consecuencias que de ellas derivaban. Más allá de la concepción cartesiana, que consideraba la extensión como la característica esencial de la materia, Leibniz insistirá en el carácter no extenso, y dinámico, de las mónadas; la extensión no es más que su aspecto fenoménico, resultado de la imperfección cognoscitiva del hombre. El problema de la comunicación de cuerpo y alma se convierte, en el leibnizianismo, en el problema, ya distinto —pues desaparece su heterogeneidad radical—, de la comunicación de las mónadas; su respuesta será la célebre teoría de la armonía preestablecida.

Entre sus numerosas obras, hay que destacar: *Discurso de metafísica*, *Principios de la naturaleza y de la gracia*, *Monadología*, *Nuevo sistema de la naturaleza*, *Ensayos de teodicea*, *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*.

MÓNADAS; SUSTANCIA Y UNIDAD

(A)

1º La mónada, de que vamos a hablar en este tratado, no es sino una sustancia simple, que entra a formar los compuestos; simple quiere decir sin partes (*Teod.*, § 10).

2º Tiene que haber sustancias simples, puesto que hay compuestas; pues lo compuesto no es más que un montón o *aggregatum* de simples.

3º Ahora bien; donde no hay partes no puede haber ni extensión, ni figura, ni divisibilidad. Y las tales mónadas son los verdaderos átomos de la Naturaleza y, en una palabra, los elementos de las cosas.

4º Tampoco es de temer la disolución, y no es concebible manera alguna por la cual pueda una sustancia simple perecer naturalmente (§ 89).

5º Por la misma razón, no hay tampoco manera por la cual una sustancia simple pueda comenzar naturalmente, puesto que no puede formarse por composición.

6º Puede decirse, por lo tanto, que las mónadas comienzan y acaban de una vez, es decir, que sólo pueden comenzar por creación y acabar por aniquilamiento: en cambio, lo compuesto comienza y acaba por partes.

7º Tampoco hay medio de explicar cómo una mónada pueda ser alterada o cambiada en su interior por otra criatura, puesto que nada puede trasponerse a ella, ni puede concebirse en ella ningún movimiento interno, capaz de ser excitado, dirigido, aumentado o disminuido, como ello es posible en los compuestos, en los cuales hay cambios entre las partes. Las mónadas no tienen ventanas por donde algo pueda entrar o salir. Los accidentes no pueden desprenderse de las sustancias, ni andar fuera de ellas, como antiguamente hacían las especies sensibles de los escolásticos. Así pues, en una mónada no puede entrar de fuera ni sustancia ni accidente alguno [...].

11º Síguese de lo que acabamos de decir que los cambios continuos de las mónadas vienen de un *principio interno*, puesto que ninguna causa externa puede influir en su interior.

LEIBNIZ, *Monadologie*, traducción castellana García Morente, Porrúa, México, 1977, p. 389.

(B)

3. Al principio, recién libertado del aristotélico yugo, di en el vacío y en los átomos, que es lo que más llena la imaginación; pero, tras reiteradas meditaciones, desechada esa opinión, comprendí que era imposible hallar los principios de una unidad verdadera en la materia sola o elemento pasivo, puesto que todo en ella es mera colección o amontonamiento de partes, hasta el infinito. Ahora bien, la muchedumbre no puede tener su realidad, como no sea tomándola de las unidades verdaderas, las cuales provienen de otro origen y son muy otra cosa que los puntos, de los cuales es patente que lo continuo no puede componerse: para hallar, pues, esas unidades reales, vime obligado a recurrir a un átomo formal, ya que un ser material no puede ser, a un tiempo mismo, material y perfectamente indivisible o provisto de verdadera

unidad. Tuve, pues, que llamar de nuevo, y, por decirlo así, rehabilitar las formas sustanciales, tan mal tratadas hoy; pero de una manera que las hiciese inteligibles, y separando el uso que debe hacerse de ellas del abuso que se ha hecho. Hallé, pues, que su naturaleza consiste en la fuerza, y que de esto se sigue algo analógico con el sentimiento y el apetito, y que, por tanto, había que concebirlas a imitación de la noción que tenemos de las almas. Mas así como el alma no debe emplearse para dar razón del detalle de la economía del cuerpo del animal, así también pensé que no debían emplearse esas formas para explicar los problemas particulares de la naturaleza, si bien son necesarias para el establecimiento de verdaderos principios generales. Aristóteles las llama entelequias primas. Yo las llamo, quizá más inteligiblemente, fuerzas primitivas, que, no sólo contienen el acto o complemento de la posibilidad, sino también una actividad original [...].

11. Además, mediante el alma o la forma, hay una verdadera unidad que responde a lo que llamamos en nosotros el *yo*; lo cual no podría acontecer ni en la máquinas que el arte construye, ni en la simple masa de materia, por muy organizada que sea, la cual sólo puede ser considerada como un ejército, o un rebaño, o como un estanque lleno de peces, o como un reloj compuesto de ruedas y resortes. Sin embargo, si no hubiera verdaderas unidades sustanciales, no habría nada sustancial ni real en la colección. Esto obligó a Cordemoy a dejar a Descartes y pasarse a la doctrina de los átomos de Demócrito, para hallar una unidad verdadera. Pero los átomos de materia son contrarios a la razón, sin contar con que están, además, compuestos de partes, puesto que la adhesión invencible de una parte a otra —si pudiera concebirse o suponerse con razón— no sería bastante a destruir su diversidad. Sólo los átomos de sustancia, esto es, las unidades reales y absolutamente desprovistas de partes, son las fuentes de las acciones y los primeros principios absolutos de la composición de las cosas y como los últimos elementos del análisis de las sustancias. Pudieran llamarse *puntos metafísicos*; tienen algo vital y poseen una especie de percepción, y los puntos matemáticos son su punto de vista para expresar el universo. Pero cuando las sustancias corpóreas se hallan apretadas, todos sus órganos conjuntos forman para nosotros un punto físico. Así pues, los puntos físicos son indivisibles sólo en apariencia: los puntos matemáticos son exactos, pero son solamente modalidades: sólo los puntos metafísicos o de sustancia —constituidos por las formas o almas— son exactos y además reales; y sin éstos no habría nada real, puesto que, sin verdaderas unidades, no habría muchedumbre.

LEIBNIZ, *Systéme nouveau de la nature*, traducción castellana García Morente en ed. cit., Porrúa, México, 1977, pp. 41-42 y 44-45.

(C)

Parece también que lo que hace la esencia de un ser por agregación no es más que una manera de ser de aquellos de los que está compuesto; por ejemplo, lo que hace la esencia de un ejército no es más que una manera de ser de los hombres que

lo componen. Esta manera de ser supone, pues, una sustancia cuya esencia no sea una manera de ser de una sustancia. Toda máquina supone también alguna sustancia en las piezas de las que está hecha, y no hay multitud sin verdaderas unidades. Para abreviar, tengo por un axioma esta proposición idéntica que sólo por el acento es distinguida, a saber, *que lo que no es verdaderamente UN ser no es tampoco verdaderamente un SER*. Se ha creído siempre que el uno y el ser son cosas recíprocas. Una cosa es el ser, otra cosa son los seres; pero el plural supone el singular, y allí donde no hay un ser, menos aún habrá varios seres. ¿Se puede decir algo más claro?

LEIBNIZ, *Carta a Arnauld* (30/4/1687), en *Oeuvres*, Aubier-Montaigne, París, 1972, p. 252.

Ejercicios

1. ¿Cuál es la característica común que se atribuye a la mónada en los tres textos?

2. ¿Qué argumentación lleva a Leibniz a afirmar la unidad y la simplicidad de la mónada?

3. ¿Son lo mismo las mónadas de Leibniz que los átomos?

4. Las mónadas ¿son extensas?; ¿por qué?; ¿qué es la materia?

5. Enumera las restantes características de las mónadas, analizando el razonamiento mediante el cual se derivan desde la simplicidad.

APETICIÓN, PERCEPCIÓN, APERCEPCIÓN

1º La sustancia es un ser capaz de acción. Es simple o compuesta. La sustancia simple es la que no tiene partes. La compuesta es el conjunto de las sustancias simples o mónadas. *Monas* es voz griega, que significa unidad o lo que es uno.

Los compuestos o cuerpos son muchedumbres; y las sustancias simples, vidas, almas, espíritus, son unidades. Y tiene que haber en todo sustancias simples, porque sin simples no habría compuestas, y, por consiguiente, la naturaleza entera está llena de vida.

2º Las mónadas, como que no tienen partes, no pueden ni ser hechas, ni ser deshechas. No pueden ni empezar ni concluir naturalmente; duran, por consiguiente,

tanto como el universo, que será cambiado, mas no destruido. No pueden tener figura; que si la tuvieran, tendrían partes. Por consiguiente, una mónada, en sí misma y en el momento, no puede ser discernida de otra sino sólo por las cualidades y acciones internas, las cuales no pueden ser otra cosa que sus percepciones —es decir, las representaciones de lo compuesto o de lo que está fuera, en lo simple— y sus apeticiones —es decir, tendencias de una percepción a otra—, que son los principios del cambio. Porque la simplicidad de la sustancia no es obstáculo a la multiplicidad de las modificaciones, que deben hallarse juntas en la misma sustancia simple y deben consistir en la variedad de las relaciones con las cosas que están fuera.

Es como en un centro o punto que, aunque simple, acoge una infinidad de ángulos, formados por las líneas que en él concurren.

3º Todo en la naturaleza es lleno. Hay sustancias simples separadas efectivamente unas de otras por acciones propias, que alteran de continuo sus relaciones; y cada sustancia simple o mónada, que es el centro de una sustancia compuesta —como, por ejemplo, de un animal—, y el principio de su unicidad está rodeada de una masa compuesta por una infinidad de otras mónadas, que constituyen el cuerpo propio de esa mónada central, y, según las afecciones de ese cuerpo, ésta representa, como en una manera de centro, las cosas que están fuera de ella. Y el tal cuerpo es orgánico cuando forma una manera de autómata o máquina de la naturaleza, que es máquina no solamente en el todo, sino en las mínimas partes que se puedan notar. Y como quiera que, siendo el mundo lleno, todo está en él trabado y cada cuerpo obra sobre otro, más o menos, según la distancia, y es afectado a su vez por una reacción, síguese que cada mónada es un espejo viviente o provisto de acción interna, representativo del universo, según su punto de vista, y tan arreglado como el universo mismo. Y las percepciones, en la mónada, nacen unas de otras por las leyes de los apetitos o de las causas finales del bien y del mal, que consisten en las percepciones notables, arregladas o desarregladas; como los cambios de los cuerpos y los fenómenos de fuera nacen unos de otros por las leyes de las causas eficientes, es decir, de los movimientos. Así, entre las percepciones de la mónada y los movimientos de los cuerpos, hay una perfecta armonía preestablecida desde luego entre el sistema de las causas eficientes y el de las causas finales. Y en eso consiste la concordancia y unión física del alma y el cuerpo, sin que uno pueda alterar las leyes del otro.

4º Toda mónada con un cuerpo particular es una sustancia viva. Así pues, no sólo hay vida en todo, adjunta a los miembros y los órganos, sino también hay, entre las mónadas, infinitos grados y unas dominan más o menos sobre las demás. Pero cuando la mónada posee órganos tan ajustados que, por medio de ellos, hay relieve y distinción en las impresiones que éstos reciben y, por consiguiente, en las percepciones que las representan —como, por ejemplo, cuando, mediante la figura de los humores de los ojos, concéntranse los rayos luminosos y actúan con más fuerza— puede eso llegar hasta el sentimiento; es decir, hasta una percepción acompañada de memoria; esto es, una percepción de la cual perdura cierto eco para dejarse oír en ocasiones; y el viviente llámase entonces animal, y su mónada, alma. Y cuando esta alma se le-

vanta hasta la razón, es entonces algo más sublime y forma entre los espíritus, como luego explicaré.

Es cierto que los animales están a veces en el estado de simples vivientes, y sus almas en el estado de simples mónadas; y esto sucede cuando sus percepciones no son lo bastante distintas para poder ser recordadas, como ocurre en un sueño profundo sin ensueños o en un desvanecimiento; pero las percepciones que se han tornado enteramente confusas deben desenvolverse de nuevo en los animales, por las razones que luego diré. Así pues, conviene distinguir la *percepción*, que es el estado interno de la mónada cuando representa las cosas externas, y la *apercepción*, que es la conciencia o conocimiento reflexivo de este estado interior; esta conciencia no es dada a todas las almas, ni tampoco es dada siempre a la misma alma. Y por no haber hecho esta distinción, han fallado los cartesianos, los cuales consideraban nulas las percepciones de que no se apercibe uno, como el pueblo hace con los cuerpos insensibles. Por esto mismo han creído también los cartesianos que únicamente los espíritus son mónadas y que no tienen alma los animales ni hay otros principios de vida. Y así como han chocado contra la opinión común de los hombres, al negar el sentimiento a los animales, hánse sometido, por el contrario, a los prejuicios del vulgo, al confundir un largo desvanecimiento con una muerte en rigor, en la que cesase toda percepción; lo cual ha servido de confirmación a la opinión mal fundada de la destrucción de algunas almas y a la mala creencia de ciertos supuestos ingenios libres que combaten la inmortalidad del alma humana.

LEIBNIZ, *Principes de la nature et de la grâce*, traducción castellana García Morente, ed. cit., Porrúa, México, 1977, pp. 405-406.

Ejercicios

1. ¿Qué otras características se deducen aquí de la simplicidad de la mónada?

2. ¿Qué permite distinguir una mónada de otra? Comenta la frase: «Cada mónada es una representación del universo según su punto de vista». ¿Significa esto que todo el universo percibe, está vivo? ¿Incluso la materia? ¿Qué es el cuerpo?

3. ¿Con qué otros nombres podríamos traducir los términos *percepción* y *apetición*?

4. ¿Qué diferencia hay entre percepción y apercepción? ¿Poseen todas las mónadas ambas facultades?

Hay muchos indicios de los cuales podemos colegir que en todo momento existe en nuestro interior una multitud de percepciones que no van acompañadas de apercepción ni reflexión, sino que representan simplemente variaciones en el alma, de las cuales no somos conscientes, porque sus impresiones son, o demasiado débiles y numerosas, o demasiado uniformes, hasta tal punto que no presentan ninguna nota diferencial suficiente. No obstante, unidas unas con otras producen su efecto y se hacen sentir, por lo menos de una manera confusa, en la totalidad de la impresión. Del mismo modo, cuando nos habituamos al movimiento de un molino o de una cascada, acabamos por no percibirlo. Y no es que dicho movimiento no siga obrando sobre nuestros sentidos y produciendo, dada la armonía entre el cuerpo y el alma, la correspondiente alteración en nuestro espíritu, sino que la correspondiente impresión producida sobre el cuerpo y el alma, cuando pierde su novedad, no es lo bastante fuerte para encadenar nuestra atención y nuestra memoria, distraídas por otros objetos. Pues toda atención implica la memoria, y cuando no estamos, por decirlo así, avisados y prevenidos suficientemente para un determinado acto de conciencia, no ponemos reflexión en él, y pasa inadvertido para nosotros. Pero si alguien nos llama la atención sobre un determinado ruido que se deja oír en un momento dado, recordamos y adquirimos la conciencia de haberlo oído. Por consiguiente, hay estados de conciencia que no son percibidos al punto por nosotros, sino que la apercepción se efectúa después de cierto tiempo, por pequeño que éste pueda ser. Para hacer más patente la existencia de estas pequeñas percepciones que no podemos discernir en conjunto, me sirvo yo generalmente del ejemplo del estruendo de las olas que escuchamos desde la playa. Es claro que para percibir efectivamente el ruido de las olas debemos percibir el que produce cada una de las gotas de agua de que están compuestas, siendo así que este imperceptible ruido, sólo en unión con todos los demás, es decir, en el estrépito de la ola, es perceptible, y no lo sería si la gota en cuestión fuese única. Lo que indica que el ruido de cada gota debe de hacer alguna impresión sobre nosotros, por pequeña que ésta sea, y ser percibido en algún modo, pues de lo contrario la suma de cien mil gotas no produciría cantidad alguna, como no la produce la suma de cien mil ceros. Aun en el más profundo sueño siempre se tienen algunas sensaciones débiles y confusas, y jamás seríamos despertados por el estrépito más formidable si no tuviéramos en ese estado algún rudimento de percepción y de conciencia, como no podríamos romper una cuerda, aunque empleásemos el más poderoso esfuerzo, si ésta no fuese distendida y alargada en cierta medida por pequeños esfuerzos, aunque tal distensión y alargamiento sean casi imperceptibles.

Estas pequeñas percepciones son, por lo tanto, de mayor eficacia de lo que se cree. Sobre ellas se basan nuestras vagas impresiones y nuestro gusto, nuestra percepción de las cualidades sensibles, que en su conjunto son claras pero en sus partes confusas; sobre ellas se basan las afecciones que los cuerpos que nos rodean producen en nosotros, afecciones infinitas en sus modalidades, y por tanto la relación en que cada ser está con el resto del universo. Y hasta puede decirse que en fuerza de estas pequeñas percepciones el presente está preñado del porvenir y repleto del pasado, que todo

se relaciona (συμπ νοιαπαντα, como dijo Hipócrates), y que una mirada tan penetrante como la de Dios podría leer en la más humilde sustancia la historia entera del universo.

LEIBNIZ, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, traducción castellana Ovejero Mauri, ed. cit., Porrúa, México, 1977, pp. 65-66.

Ejercicios

1. ¿Qué significa decir que poseemos percepciones de las que no tenemos consciencia? Compáralo con la distinción establecida en el texto anterior entre percepción y apercepción.

2. ¿Cuál es el argumento que lleva a Leibniz a afirmar su existencia?

3. ¿Qué consecuencias deriva de ella Leibniz? Intenta elaborar el argumento implícito en el texto.

NOCIÓN COMPLETA DE SUSTANCIA

8. *Con la mira de distinguir las acciones de Dios y de las criaturas, se explica en qué reside la noción de una sustancia individual*

Es bastante difícil distinguir las acciones de Dios de las de las criaturas; porque, si hay quienes creen que Dios lo hace todo, otros se imaginan que no hace más que conservar la fuerza que ha dado a las criaturas; más adelante haremos ver cómo puede decirse lo uno o lo otro. Y, puesto que la acción y la pasión pertenecen propiamente a las sustancias individuales *(actiones sunt suppositorum)*, será necesario explicar lo que es tal sustancia. Es cierto que, cuando muchos predicados se atribuyen a un mismo sujeto, y este sujeto no se atribuye a ningún otro, se le llama sustancia individual; pero esto no es bastante, y semejante explicación es, tan sólo, nominal. Es preciso, por tanto, considerar lo que significa ser atribuido verdaderamente a cierto sujeto. Es, de cierto, que toda predicación verdadera tiene algún fundamento en la naturaleza de las cosas, y cuando una proposición no es idéntica, es decir, cuando el predicado no está comprendido expresamente en el sujeto, es preciso que lo esté virtualmente, y esto es a lo que los filósofos llaman *in-esse*, al decir que el predicado está en el sujeto. Y así es necesario que el término del sujeto encierre siempre el del predicado, de suerte que el que comprenda perfectamente la noción del sujeto, juzgaría también que el predicado le pertenece. Siendo esto así, podemos decir que la naturaleza de una sustancia individual o de un ser completo consiste en tener una noción tan acabada de él, que baste para comprender y para deducir de ella todos los predicados del

sujeto a quien se atribuye esta noción. En vez de que el accidente es un ser cuya noción no encierra todo lo que puede atribuirse al sujeto a quien se atribuya esta noción. Y así, la cualidad de rey, que pertenece a Alejandro Magno, haciendo abstracción del sujeto, no es bastante para determinar a un individuo, y no encierra las demás cualidades del mismo sujeto, ni todo lo que la noción de este príncipe comprende; mientras que Dios, viendo la noción individual o *hecceidad* de Alejandro, ve al mismo tiempo en ella el fundamento y la razón de todos los predicados que puede decirse que le pertenecen verdaderamente, como, por ejemplo, que había de vencer a Darío y a Poro; hasta conocer *a priori* (y no por experiencia), si había de morir de muerte natural o envenenado, lo cual sólo podemos saber nosotros por la historia. Además, cuando se reflexiona sobre la conexión de las cosas, puede decirse que ha habido en todo tiempo, en el alma de Alejandro, rastros de todo lo que le sucedió, y signos de todo lo que le sucederá, y hasta rastros de todo lo que pasa en el universo, aunque sólo Dios es el que puede conocerlos todos.

9. *Que cada sustancia singular expresa el universo entero a su manera, y que en su noción todos los acontecimientos quedan comprendidos con todas sus circunstancias y con toda la serie de las cosas exteriores*

De aquí se siguen muchas paradojas de consideración, como entre otras, la de que no es cierto que dos sustancias se parezcan enteramente, y que sean diferentes *sólo en número*, y que lo que asegura Santo Tomás sobre este punto de los ángeles o inteligencias *(quod ibi omne individuum sit species infima)* es exacto con relación a todas las sustancias, con tal que se tome la diferencia específica, como lo hacen los geómetras respecto de sus figuras; que una sustancia sólo puede comenzar por creación, y perecer por aniquilación; que no se divide una sustancia en dos, ni de dos se forma una, y que, por lo tanto, el número de las sustancias ni aumenta, ni disminuye naturalmente, aunque con frecuencia se transformen. Además, toda sustancia es como un mundo entero y como un espejo de Dios o bien de todo el Universo, el cual expresa cada una a su manera, al modo que una misma ciudad se representa diversamente según las diferentes situaciones del que la mira. Así el Universo aparece en cierta manera multiplicado tantas veces cuantas son las sustancias, y se redobla la gloria de Dios mediante otras tantas representaciones, todas diferentes, de su obra. También puede decirse, que toda sustancia tiene impreso en cierto modo el sello de la sabiduría infinita y de la omnipotencia de Dios, y le imitan en cuanto es posible. Porque toda sustancia expresa, aunque confusamente, todo lo que sucede en el universo, pasado, presente o futuro, lo cual tiene alguna semejanza con una percepción o conocimiento infinito; y como todas las demás sustancias expresan ésta a su vez y se acomodan con ella, puede decirse que extiende su poder sobre todas las demás a semejanza de la omnipotencia del Creador [...].

12. *Que las nociones basadas en la extensión encierran algo imaginario y no pueden constituir la sustancia del cuerpo*

Volviendo ahora a nuestras reflexiones, creo que el que medite sobre la naturale-

za de la sustancia, que he explicado antes, hallará que toda la naturaleza del cuerpo, no consiste sólo en la extensión, es decir, en la magnitud, la figura y el movimiento, sino que es necesario reconocer en ella algo que tenga relación con las almas, y que comúnmente se llama forma sustancial, si bien no cambia nada en los fenómenos, lo mismo que no cambia el alma de las bestias, si es cosa que la tienen. Hasta se puede demostrar, que la noción de la magnitud, de la figura y del movimiento, no es tan distinta como se cree: porque hay en ella algo de imaginario y de relativo a nuestras percepciones, como sucede, aunque en mayor grado, con el calor, el color y otras cualidades semejantes de las que se duda si se encuentran verdaderamente en la naturaleza de las cosas fuera de nosotros. Por esta razón, esta clase de cualidades no pueden constituir ninguna sustancia. Y si no hay otro principio de identidad en el cuerpo, que el que acabamos de decir, jamás un cuerpo subsistirá más de un momento. Sin embargo, las almas y las formas sustanciales de los demás cuerpos, son muy diferentes de las almas inteligentes, las cuales son las únicas que conocen sus acciones, y no sólo no perecen naturalmente, sino que guardan siempre el fundamento del conocimiento de lo que son ellas mismas; lo cual las hace susceptibles de castigo y de recompensa, y las convierte en ciudadanos de la república del universo, cuyo monarca es Dios; de donde se sigue que todas las demás criaturas deben servirles; punto de que hablaremos después con más amplitud.

13. *Merced a que la noción individual de cada persona encierra de una vez por todas cuanto le ocurrirá siempre, se ven en ella las pruebas* a priori *de la verdad de cada acontecimiento, o por qué ha ocurrido uno más bien que otro. Pero estas verdades, aunque seguras, no dejan de ser contingentes, pues se fundan en el libre albedrío de Dios y de las criaturas, cuya elección tiene sus razones que inclinan pero no de modo necesario*

Pero antes de pasar adelante, es preciso resolver una dificultad muy grave que nace de los fundamentos que acabamos de exponer. Hemos dicho que la noción de una sustancia individual encierra de una vez para siempre todo lo que puede suceder a ésta, y que, atendiendo a esta noción, puede verse en ella todo lo que es posible enunciar con verdad de aquélla, al modo que podemos ver en la naturaleza del círculo todas las propiedades que de ella pueden deducirse. Pero al parecer, con esa doctrina, la diferencia entre las verdades contingentes y las necesarias se destruye, la libertad humana no tendrá ya lugar, y una fatalidad absoluta reinará sobre todas nuestras acciones, lo mismo que sobre todos los demás sucesos del mundo. A lo cual respondo que es preciso distinguir entre lo que es cierto y lo que es necesario: todo el mundo conviene en que los futuros contingentes son seguros, puesto que Dios los prevé, pero no por esto se reconoce que sean necesarios. Pero, se dirá, si se puede deducir infaliblemente una conclusión de una definición o noción, aquélla será necesaria. Ahora bien, nosotros sostenemos que todo lo que debe suceder a una persona, está ya comprendido virtualmente en su naturaleza o noción, como lo están las propiedades en la definición del círculo, y, por tanto, la dificultad queda en pie.

Para responder a esta objeción sólidamente, digo, que la conexión o consecuencia es de dos clases: la una es absolutamente necesaria, implicando contradicción la contraria, deducción que tiene lugar en las verdades eternas, como son las de la geometría; la otra, sólo es necesaria *ex hypothesi*, y, por decirlo así, por accidente, siendo contingente en sí misma, siempre que la contraria no implique contradicción. Y esta conexión se funda, no en las ideas puras, ni en el puro entendimiento de Dios, sino en sus decretos libres y en el curso y enlace de las cosas en el universo. Pongamos un ejemplo: habiendo de ser Julio César dictador perpetuo y dueño de la república y de destruir la libertad de los romanos, esta acción está comprendida en su noción, porque suponemos que es propio de la naturaleza de la noción perfecta de un sujeto el comprenderlo todo, para que de este modo el predicado esté incluido en ella *ut possit inesse subjecto*. Podría decirse que el sujeto no debe ejecutar esa acción en virtud de esa noción o idea, puesto que sólo le cuadra por la única razón de que Dios lo sabe todo. Pero se insistiría diciendo, que su naturaleza o forma responde a esa noción, y puesto que Dios le ha impuesto este papel, es necesario que lo desempeñe. Yo podría responder, acudiendo a los futuros contingentes, que sólo tienen realidad en el entendimiento y la voluntad de Dios, y puesto que Dios les ha dado esta forma de antemano, sería imprescindible que también ellos respondieran a ella. Pero prefiero resolver las dificultades a excusarlas, valiéndome del ejemplo de otras semejantes, y lo que voy a decir servirá para aclarar lo mismo la una que la otra de las dos propuestas. Éste es el caso en que es preciso aplicar la distinción de las conexiones, y digo, que lo que sucede conforme a tales antecedentes es seguro, pero no es necesario, y si alguno hiciese lo contrario, no haría una cosa que fuese imposible de suyo, aunque sea imposible *(ex hypothesi)* que esto se realice. Porque si alguno fuera capaz de acabar toda la demostración, en cuya virtud pudiera probar esta conexión del sujeto, que es César, y del predicado, que es su feliz empresa, haría ver, en efecto, que la dictadura futura de César tiene su fundamento en su noción o naturaleza, y que en ella se encuentra la razón por qué prefirió César pasar el Rubicón a detenerse, y por qué ganó y no perdió la batalla de Farsalia, y que era muy racional, y por consiguiente seguro, que esto sucediera; pero de ningún modo que sea necesario en sí mismo, ni que lo contrario implique contradicción. A la manera que es racional y seguro que Dios obrará siempre lo mejor, y, sin embargo, lo que es menos perfecto no implica contradicción. Porque se encontraría que la demostración de este predicado de César no es tan absoluta como la de los números o la de la geometría, como que aquélla supone la serie de las cosas que Dios ha escogido libremente, y que está fundado en el primer decreto libre de Dios, que exige hacer siempre lo más perfecto, y en el decreto que Dios ha dictado (después del primero) respecto de la naturaleza humana, según el cual, el hombre hará siempre (aunque libremente) lo que parezca mejor. Ahora bien, toda verdad que se funda en esta clase de decretos, es contingente, aunque sea cierta; porque estos decretos no cambian la posibilidad de las cosas, y, como queda dicho, aunque Dios escoge siempre seguramente lo mejor, esto no impide que lo que es menos perfecto sea y subsista posible en sí mismo, aunque no se realice, porque no es su imposibilidad, sino su imperfección, la que obliga a desecharlo. Ahora bien, no es necesario aquello cuyo opuesto sea posible. Por consiguiente, podremos resolver estas dificultades, por graves que parezcan (y, en efecto, lo son mucho para

todos los que han tratado en alguna ocasión esta materia), con tal que se tenga muy en cuenta que todas las proposiciones contingentes tienen razones para ser así y no de otra manera o, lo que es lo mismo, que tienen pruebas *a priori* de su verdad que las hacen ciertas y que muestran que la conexión del sujeto con el predicado, en estas proposiciones, tiene su fundamento en la naturaleza de ambos; pero que no tienen demostraciones de necesidad, puesto que estas razones sólo se fundan en el principio de la contingencia o de la existencia de las cosas, es decir, sobre lo que es o parece ser lo mejor entre muchas cosas igualmente posibles, en vez que las verdades necesarias se fundan en el principio de contradicción y en la posibilidad o imposibilidad de las esencias mismas, sin que tenga esto que ver con la voluntad libre de Dios o de las criaturas [...].

34. *De la diferencia de los espíritus y de las otras sustancias, almas o formas sustanciales, y de que la inmortalidad pedida supone el recuerdo*

Suponiendo que los cuerpos que constituyen *unum per se*, como el hombre, son sustancias y tienen formas sustanciales, y que las bestias tienen alma, es preciso reconocer que estas almas y estas formas sustanciales no pueden perecer enteramente, como no pueden perecer los átomos o las más ínfimas partes de la materia en opinión de otros filósofos; porque ninguna sustancia perece, por más que pueda transformarse. Tales sustancias expresan también el universo, aunque más imperfectamente que los espíritus. Mas la principal diferencia consiste, en que tales sustancias no conocen lo que ellas son, ni lo que hacen, y por consiguiente, no pudiendo reflexionar, no pueden descubrir las verdades necesarias y universales. Careciendo, pues, de reflexión carecen por tanto de la cualidad moral, de donde resulta que, pasando por mil transformaciones, al modo que la oruga se convierte en mariposa, respecto a la moral o a la práctica es lo mismo que si pereciesen, y hasta puede decirse físicamente, como es costumbre decir, que los cuerpos perecen por su corrupción. Pero el alma inteligente, al conocerse a sí propia, y al poder decir este *yo*, que significa mucho, no sólo subsiste y permanece metafísicamente mejor que las otras sustancias, sino que subsiste la misma moralmente y constituye la misma personalidad. Porque el recuerdo, el conocimiento de este *yo* es lo que la hace capaz de castigo y de recompensa. Y así la inmortalidad que exigen la moral y la religión no consiste sólo en esta subsistencia perpetua, que es común a todas las sustancias, puesto que sin este recuerdo de lo que se ha sido, no tendría aquélla nada de deseable. Supongamos que un particular se encuentra de repente rey de la China, pero a condición de olvidar lo que ha sido, quedándose como si naciera de nuevo; en la práctica, o en cuanto a los efectos que es posible percibir, ¿no es esto lo mismo que si se le hubiera aniquilado, y que en su lugar y en el mismo instante se creara un rey para la China? Ahora bien, este particular no tendría razón alguna para desear semejante cosa.

LEIBNIZ, *Discours de métaphysique*, traducción castellana Azcárate, ed. cit., Porrúa, México, 1977, pp. 11-12, 14-16 y 33.

Ejercicios

1. ¿Cómo define Leibniz en este texto la mónada o sustancia individual?

2. ¿Por qué dice Leibniz que quien conociera completamente la naturaleza de una sustancia sabría *a priori* todo lo que le sucedería? ¿Qué significa que toda predicación verdadera tiene algún fundamento en la naturaleza de la cosa? Leibniz insistió en sus obras en la importancia del principio de razón suficiente: ¿tiene alguna relación con esta noción completa de sustancia?

3. ¿Busca en un diccionario de filosofía la diferencia entre *proposiciones analíticas* y *sintéticas*. La concepción de Leibniz ¿implica que toda proposición analítica es verdadera?

4. Fíjate en el párrafo 13. ¿Qué problema plantea?

5. ¿Por qué la libertad se vuelve problemática?

6. ¿Puede Dios prever el futuro sin determinarlo? La dificultad ¿desaparece en un sistema teísta distinto del leibniziano?

7. ¿Qué solución ofrece Leibniz? ¿En qué se distinguen *verdades necesarias* y *verdades contingentes*? ¿Qué relación mantienen con los principios de no contradicción y de perfección? ¿Qué significa necesidad *ex hypothesi*? Valora la solución leibniziana.

8. ¿Qué afirma Leibniz acerca de la extensión? ¿Implica una postura idealista? Compáralo con los textos anteriores y enumera las nuevas características que definen la sustancia leibniziana.

9. ¿Qué distingue las sustancias espirituales del resto de sustancias? ¿Qué diferencia establece Leibniz entre no perecer y ser inmortal?

Actividades

1. Realiza una encuesta formulando la pregunta que plantea Leibniz al final del párrafo 34: *¿hay diferencia entre la muerte y la inmortalidad sin recuerdo?*

(A)

12. Habiendo establecido todo esto, creí arribar al puerto; pero cuando empecé a meditar sobre la unión del alma con el cuerpo, vime como repelido en alta mar. Pues no encontraba ningún medio para explicar cómo el cuerpo transmite algo al alma, o viceversa; ni cómo una sustancia puede comunicar con otra sustancia creada. Descartes, al llegar a este punto, abandonó la partida; a lo menos, así se infiere de sus escritos; pero sus discípulos, viendo que la opinión común es inconcebible, juzgaron que sentimos las cualidades de los cuerpos, porque Dios hace que en el alma nazcan pensamientos con ocasión de los movimientos de la materia, y cuando, a su vez, el alma quiere mover el cuerpo, juzgaron que Dios es quien lo mueve por ella. Y como la comunicación de los movimientos les parecía también inconcebible, creyeron que Dios da movimiento a un cuerpo, con ocasión del movimiento de otro cuerpo. A esto llaman «sistema de las causas ocasionales», que ha sido propagado por el autor de la *Indagación de la verdad*.

13. Hay que confesar que esos discípulos de Descartes han penetrado en la dificultad al indicar lo que hay en ella de imposible; pero no parece que la hayan resuelto al explicar lo que, según ellos, sucede efectivamente. Es muy cierto que no hay influjo real de una sustancia creada sobre otra, en rigor metafísico, y que todas las cosas, con todas sus realidades, son de continuo producidas por la virtud de Dios; pero para resolver problemas, no basta hacer uso de la causa general e introducir el llamado *Deus ex machina*. Pues si se hace esto, sin otra explicación sacada de las causas segundas, es propiamente recurrir al milagro. En filosofía hay que procurar dar razón, exponiendo la manera como las cosas se ejecutan por la divina sapiencia, conforme a la noción del sujeto de que se trata.

14. Obligado, pues, a aceptar que no es posible que el alma ni ninguna otra sustancia verdadera pueda recibir algo de fuera, a no ser mediante la divina omnipotencia, fui poco a poco inclinándome a una opinión que me sorprendió, pero que parece inevitable, y que en realidad tiene muchas ventajas y muy considerables bellezas. Y es que deberá decirse que Dios ha creado originariamente el alma o cualquier otra unidad real, de tal suerte, que todo nazca en ella de su propio fondo, por perfecta espontaneidad y, sin embargo, con perfecta conformidad a las cosas de fuera. Y que así, no siendo nuestros sentimientos interiores —es decir, los que están en el alma misma, y no en el cerebro ni en las partes sutiles del cuerpo— sino fenómenos consecutivos sobre los seres exteriores, o bien apariencias verdaderas y como sueños bien arreglados, precisa que esas percepciones internas en el alma misma le vengan por su propia original constitución; es decir, por la naturaleza representativa —capaz de expresar los seres de fuera, con relación a sus órganos— que le ha sido conferida desde la creación y constituye su carácter individual. Y por eso sucede que, representando cada una de esas sustancias exactamente el universo entero, a su manera y según cierto punto de vista, y llegando al alma las percepciones de las cosas exteriores, en el mo-

mento preciso, por virtud de las propias leyes del alma, como aparte del mundo y como si nada existiera sino Dios y ella —para servirme del modo de expresarse que usa cierta persona de grande elevación de espíritu y de muy celebrada santidad—, habrá un acuerdo perfecto entre todas esas sustancias, que produce los mismos efectos que se advertirían si comunicasen unas con otras por transmisión de las especies o cualidades, que el vulgo de los filósofos imagina. Además, la masa organizada, en donde está el punto de vista del alma, queda expresada más de cerca y se halla recíprocamente dispuesta a obrar por sí misma, según las leyes de la máquina corporal, en el momento en que el alma quiere, sin que uno perturbe las leyes de la otra, y los espíritus y la sangre tienen entonces justamente los movimientos necesarios para responder a las pasiones y percepciones del alma; esta mutua relación, de antemano dispuesta en toda sustancia del universo, es la que produce lo que llamamos comunicación de las sustancias, y constituye únicamente la unión del ama con el cuerpo. Y puede entenderse por esto cómo el alma tiene su asiento en el cuerpo, por presencia inmediata, que no puede ser mayor, puesto que está en él como la unidad está en el resultado de las unidades, que es la muchedumbre.

15. Esta hipótesis es muy posible. ¿Por qué no ha de poder Dios dar a la sustancia, ante todo, una naturaleza o fuerza interna que produzca en ella, por orden —como en un autómata espiritual o formal, aunque libre en aquella sustancia que participe de la razón—, todo cuanto le suceda; es decir, todas las apariencias o expresiones que tenga, sin la ayuda de ninguna otra criatura? Tanto más, cuanto que la naturaleza de la sustancia exige necesariamente e implica esencialmente un proceso o cambio, sin el cual carecería de fuerza para obrar. Y puesto que esa naturaleza del alma es representativa del universo, de un modo muy exacto, aunque más o menos distinto, resulta que la serie de las representaciones que produce el alma para sí misma responderá naturalmente a la serie de los cambios del universo; como asimismo, por otra parte, el cuerpo ha sido también acomodado al alma, para las coyunturas en que ésta se concibe activa hacia afuera, lo cual es tanto más razonable cuanto que los cuerpos están hechos para los solos espíritus capaces de entrar en sociedad con Dios y celebrar su gloria. Así pues, cuando se ve la posibilidad de esta hipótesis de las concordancias, vese también que es la más razonable y que da una idea maravillosa de la armonía del universo y de la perfección de las obras de Dios.

LEIBNIZ, *Système nouveau de la nature*, loc. cit., pp. 45-46.

(B)

Algunos amigos míos sabios y penetrantes han considerado mi nueva hipótesis sobre la gran cuestión de la unión del alma y del cuerpo, y habiéndola encontrado importante, me han rogado que dé algunas aclaraciones sobre las dificultades que le han sido objetadas y que provenían de que no ha alcanzado una comprensión satisfactoria. He creído que la cuestión se hace inteligible a toda suerte de ingenios, por medio de la comparación siguiente:

necesario para discernir lo mejor y para encontrar los medios de obtenerlo; o si careciera de las fuerzas necesarias para emplear estos medios.

LEIBNIZ, *Essais de théodicée*, Garnier-Flammarion, París, 1969, pp. 169 y 170.

Ejercicios

1. Es célebre la afirmación de Leibniz según la cual este mundo es el mejor de los mundos posibles. ¿En qué fundamenta esta aseveración?

2. ¿Qué papel juega en esta afirmación de la bondad del mundo la experiencia? ¿Puede corroborarla o refutarla? ¿Por qué?

3. ¿Qué relación hay entre optimismo y Dios? ¿Podría este mundo no ser el mejor posible? ¿Por qué?

4. ¿Podría Dios haber creado un mundo más imperfecto? ¿Qué consecuencias parecen seguirse de aquí en relación con la cuestión de la libertad divina? Compáralo con la concepción spinozista de la libertad.

Actividades

1. Realiza una encuesta sobre *la bondad/no bondad* del mundo. ¿Es éste el mejor de los mundos posibles?

2. Lee y comenta *Cándido*, de Voltaire; compáralo con el leibnizianismo. ¿Qué contestaría Leibniz a Voltaire? Imagina un diálogo entre ambos.

Ejercicios operativos de comprensión

1. Las mónadas son:
   a) Sustancias compuestas.
   b) Átomos.
   c) Sustancias simples.
   d) Atributos de la sustancia.

2. De lo cual se puede deducir:
   a) Que son extensas.
   b) Que no son extensas.
   c) Que sólo existen en la mente de Dios.
   d) Que sólo existen en mi mente.

3. Todas las mónadas poseen:
   a) Percepción y apercepción.

b) Percepción y apetición.
c) Apercepción y apetición.
d) Cuerpo.

4. El problema de la libertad humana generado por la noción completa de sustancia es resuelto por Leibniz:
   a) Distinguiendo entre verdades necesarias, basadas en el principio de contradicción, y verdades contingentes, basadas en el de perfección.
   b) Distinguiendo entre verdades necesarias, basadas en el principio de perfección, y verdades contingentes, basadas en el de contradicción.
   c) Suprimiendo la diferencia entre verdades necesarias y verdades contingentes.
   d) Suprimiendo la libertad humana, incompatible con la presciencia divina.

5. La relación armónica entre cuerpo y alma es comparada por Leibniz con:
   a) Dos relojes que son continuamente coordinados por un relojero.
   b) Dos relojes que actúan uno sobre otro.
   c) Un reloj y su péndulo.
   d) Dos relojes que están construidos de tal manera que siempre van acordes.

6. Leibniz denomina esa relación:
   a) Interaccionismo.
   b) Paralelismo.
   c) Ocasionalismo.
   d) Armonía preestablecida.

7. Leibniz sostiene que éste es el mejor de los mundos posibles, ya que:
   a) La experiencia lo constata.
   b) Es consecuencia de la bondad, omnisciencia y omnipotencia de Dios.
   c) El hombre es en él feliz.

EMPIRISMO

LOCKE (Wrington, 1632-Oates, 1704)

La obra de mayor trascendencia filosófica de John Locke es *Ensayo sobre el entendimiento humano* (1690); puede decirse que es ella la que funda el empirismo

moderno, con su negación de las ideas innatas y la afirmación de la experiencia como fuente de conocimiento. El empirismo de Locke, sin embargo, ha recibido —como toda filosofía posterior— la influencia de Descartes; de ahí la primacía de la experiencia interna sobre la experiencia externa del empirismo postcartesiano. Conocer será la aprehensión de un objeto por parte del sujeto, mediante las ideas. Lo único inmediato en el proceso congnoscitivo son las ideas, las percepciones. Solamente una concepción representacionista (las ideas representan cosas exteriores) permitirá hablar de auténtico conocimiento, de aprehensión del objeto. Por aquí van a venir las diferencias con el empirismo posterior, que, desde los presupuestos de Locke, llevarán a unas conclusiones muy alejadas del realismo.

IDEAS DE SENSACIÓN Y REFLEXIÓN, SIMPLES Y COMPLEJAS

23. *Un hombre comienza a tener ideas cuando tiene la primera sensación*

Si se llega a preguntar: ¿en qué momento comienza un hombre a tener ideas?, creo que la verdadera respuesta es que empieza en el momento en que tiene una sensación por vez primera. Porque visto que, según parece, no existen ideas en la mente antes de que se las comuniquen los sentidos, pienso que las ideas en el entendimiento son simultáneas a la sensación, que es una impresión hecha en alguna parte del cuerpo, de tal índole que provoca alguna percepción en el entendimiento. Estas impresiones que producen en nuestros sentidos los objetos externos son aquello en lo que la mente parece primero ocuparse en las operaciones que denominamos percepción, recuerdo, consideración, raciocinio, etc.

24. *El origen de todo nuestro conocimiento*

La mente, a lo largo del tiempo, llega a reflexionar sobre sus propias operaciones en torno a las ideas adquiridas por la sensación, y de ese modo acumula una nueva serie de ideas, que son las que yo llamo ideas de reflexión. Éstas son las impresiones que en nuestros sentidos hacen los objetos exteriores, impresiones extrínsecas a la mente; y sus propias operaciones, que responden a potencias intrínsecas que le pertenecen de manera exclusiva, operaciones que, cuando son motivo de una reflexión por la mente misma, se convierten a sí mismas en objetos de su contemplación y son, como dije, el origen de todo nuestro conocimiento. De esta manera, la primera capacidad del intelecto humano radica en que la mente está conformada para recibir las impresiones que en ella producen bien los objetos exteriores a través de los sentidos, bien sus propias operaciones, cuando reflexiona sobre ellas. Tal es el primer paso que todo hombre da hacia el descubrimiento de cualquier hecho, y ésa es la base sobre la que ha de construir todas esas nociones que debe poseer en este mundo de manera natural. Todos esos extensos pensamientos que se elevan sobre las nubes y que alcanzan las alturas del mismo cielo tienen su origen y su base en aquel cimiento, y en toda esa inmensa extensión que recorre la mente cuando se entrega a sus apartadas especulaciones que, al parecer, tanto la elevan, y no excede ni en un ápice el alcance

de esas ideas que la sensación y la reflexión le han ofrecido como objetos de su contemplación.

25. *Normalmente el entendimiento es pasivo en la recepción de las ideas simples*

A este respecto, el entendimiento es meramente pasivo y no está a su alcance el poseer o no esos rudimentos, o como quien dice, esos materiales de conocimiento. Porque, se quiera o no, en la mayoría de los casos los objetos de nuestros sentidos imponen a nuestra mente las ideas que le son particulares; y las operaciones de nuestra mente no permiten que estemos sin ninguna noción sobre ellas, por muy oscuras que sean. Ningún hombre puede permanecer en absoluta ignorancia de lo que hace cuando piensa. A estas «ideas simples», que, cuando se ofrecen a la mente, el entendimiento es tan incapaz de rechazar o de alterar una vez impresas, o de borrar y fabricar una nueva, como lo es un espejo de rechazar, cambiar o extinguir las imágenes o ideas que producen en él los objetos que se le ponen delante. Puesto que los cuerpos que nos rodean afectan de maneras diferentes a nuestros órganos, la mente está obligada a recibir esas impresiones, no puede evitar la percepción de las ideas que conllevan.

Capítulo II

DE LAS IDEAS SIMPLES

1. *Apariencias no compuestas*

Para comprender mejor la naturaleza, el modo y el alcance de nuestro conocimiento, debe observarse detenidamente una circunstancia sobre las ideas que tenemos, y es que algunas de ellas son simples mientras otras son complejas.

Aun cuando las cualidades que afectan a nuestros sentidos están, en las mismas cosas, tan unidas y mezcladas que no existe separación o distancia entre ellas, sin embargo, es evidente que las ideas que dichas cualidades producen en la mente le llegan, por medio de los sentidos, simples y sin mezcla. Porque si bien es cierto que la vista y el tacto con frecuencia toman ideas diferentes de un mismo objeto, y al mismo tiempo, como ocurre cuando un hombre ve al tiempo el movimiento y el color, y cuando la mano siente la suavidad y el calor de un mismo trozo de cera, sin embargo, las ideas simples unidas de este modo en un mismo sujeto son tan perfectamente distintas como las que llegan por diferentes sentidos. La frialdad y la dureza que experimenta el hombre ante un pedazo de hielo son ideas tan distintas en la mente como el perfume y la blancura de un lirio, o como el sabor del azúcar y el perfume de una rosa. Y no existe nada más sencillo para el hombre que las percepciones claras y distintas que tiene de esas ideas simples; las cuales, siendo en sí mismas y por separado no compuestas, no contienen nada en sí, sino una apariencia o concepción uniforme en la mente, que no puede ser distinguida en ideas diferentes.

2. *La mente no puede ni hacerlas, ni destruirlas*

Estas ideas simples, los materiales de todo nuestro conocimiento, se sugieren y proporcionan a la mente únicamente mediante esas dos vías a que antes nos referíamos, es decir: sensación y reflexión. Una vez que el entendimiento está provisto de esas ideas simples tiene la facultad de repetirlas y ensamblarlas con una variedad casi infinita, de tal foma que puede formar nuevas ideas complejas a su gusto. Sin embargo, no es factible para el ingenio más elevado o para el más amplio entendimiento, cualquiera que sea la agilidad o la variedad de su pensamiento, el inventar o idear en la mente una sola idea simple, que no venga por los conductos antes referidos; ni tampoco le es posible para ninguna fuerza del entendimiento destruir las que ya están allí; puesto que el dominio que tiene el hombre en este pequeño mundo de su propio entendimiento es bastante similar con respecto al gran mundo de las cosas visibles, donde su poder, como quiera que está dirigido por el arte y la habilidad, no va más allá de componer y dividir los materiales que se encuentran al alcance de su mano; pero se muestra totalmente incapaz para hacer la más *mínima* partícula de materia nueva o para destruir una sola de lo que ya está en el ser. Idéntica incapacidad encontrará en sí mismo todo el que se ponga a modelar en su entendimiento cualquier idea simple que no hubiera recibido por sus sentidos, procedente de objetos externos, o mediante la reflexión que haga sobre las operaciones de su propia mente acerca de ellas. Y me gustaría que alguien intentara imaginarse un sabor que el paladar nunca probó o de formarse la idea de un perfume jamás olido antes; y cuando pueda hacer esto, podré afirmar igualmente que un ciego tiene ideas de los colores y que un sordo posee nociones distintas y verdaderas de los sonidos.

LOCKE, *An Essay concerning human Understanding*, traducción castellana E. García, Editora Nacional, Madrid, 1980, pp. 182-186.

Ejercicios

1. ¿Cómo se distinguen las ideas de sensación y las ideas de reflexión? ¿Cúal es su origen?

2. ¿Qué papel juega la mente en su conocimiento?

3. ¿Qué diferencia hay entre ideas simples e ideas complejas? Da ejemplos de ambos tipos.

4. ¿Cuál es el origen de estas dos clases de ideas, simples y complejas? ¿Qué función ejerce la mente en su formación?

5. ¿De dónde deriva, según Locke, todo el conocimiento?

---

8. *Nuestras ideas y las cualidades del cuerpo*

Todo lo que la mente percibe en sí misma, o todo lo que es el objeto inmediato de percepción, de pensamiento o de entendimiento, es a lo que yo llamo idea; y al poder de producir una idea cualquiera en nuestra mente lo llamo cualidad del sujeto en el que radica ese poder. La bola de nieve puede producir en nosotros las ideas de blanco frío y redondo; a esas potencias que producen en nosotros estas ideas, en tanto en cuanto se encuentran en la bola de nieve, las llamo cualidades; y en cuanto son sensaciones o percepciones en nuestro entendimiento, las llamo ideas; y si algunas veces me refiero a estas ideas como si se encontraran en los mismos objetos, quiero que se me entienda que me refiero a esas cualidades en aquellos objetos que nos producen esas ideas.

9. *Cualidades primarias*

Consideradas de esta manera, las cualidades en los cuerpos son, en primer lugar, aquellas que son totalmente inesperables de un cuerpo, sea cual fuere el estado en que se encuentre, y de tal naturaleza que las conserva de manera constante en todas las alteraciones y cambios que dicho cuerpo pueda experimentar por razón de una fuerza mayor ejercida sobre él. Estas cualidades son de tal naturaleza que las encuentran los sentidos de manera constante en toda partícula de materia que tenga la suficiente consistencia para ser percibida, y tales que la mente las tiene por inseparables de cada partícula de materia, incluso aunque sean demasiado pequeñas para que nuestros sentidos las perciban de forma individual. Tomemos, por ejemplo, un grano de trigo y dividámoslo en dos partes; cada una de ellas conservará todavía extensión, solidez, forma y movilidad. Dividámoslas otra vez, y las partes conservarán todavía las mismas cualidades; y si se siguen dividiendo hasta que estas partes no se puedan percibir, conservarán necesariamente todas esas cualidades cada una de ellas. Pues una división (que es lo que un molino, prensa o cualquier otro cuerpo hace a otro para reducirlo a partes insensibles) no puede privar a un cuerpo de la solidez, la extensión, la forma y la movilidad, sino que tan sólo hace, de lo que antes era una sola cosa, dos o más masas de materia separadas y diferenciadas; y todas estas partes, consideradas de ese momento como otros tantos cuerpos distintos, constituyen, una vez realizada la división, un cierto número determinado. Llamo, a estas cualidades, cualidades originales o primarias de un cuerpo, y creo que podemos advertir que producen en nosotros las ideas simples de la solidez, la extensión, la forma, el movimiento, el reposo y el número.

10. *Cualidades secundarias*

Pero, en segundo lugar, existen unas cualidades que realmente no son nada en los objetos mismos, sino potencias para producir en nosotros diversas sensaciones por

medio de sus cualidades primarias, es decir, por la extensión, la forma, la rotura y el movimiento de sus partes insensibles. A estas cualidades, como son los colores, los sonidos, los gustos, etc., las llamo cualidades secundarias. Se podría añadir una tercera clase que todo el mundo admite que no son sino potencias, aunque sean cualidades tan reales en el sujeto como a las que yo, para seguir la manera común de hablar, llamo cualidades, pero que para diferenciarlas denomino cualidades secundarias. Porque la potencia que tiene el fuego para producir un nuevo color o distinta consistencia en la cera o el barro por medio de sus cualidades primarias es tanto una cualidad en el fuego como lo es la potencia que tiene para producir en mí una nueva idea o sensación de calor que no tenía antes por medio de esas mismas cualidades primarias, es decir, extensión, textura y movimiento de sus partes insensibles.

11. *Cómo produce las ideas el cuerpo en nosotros*

La próxima cuestión que debe tratarse es cómo producen los cuerpos en nosotros las ideas y claramente la única forma que podemos pensar que tienen los cuerpos de operar es por impulso.

12. *Por movimientos externos y en nuestro organismo*

Por tanto, si no se unen a nuestra mente los objetos externos cuando producen ideas en ella y percibimos, sin embargo, esas cualidades originales de aquellos objetos que caen bajo nuestros sentidos de manera individual, resulta evidente que existirá algún movimiento en esos objetos, el cual, afectando a algunas partes de nuestro cuerpo, se prolonguen a través de nuestros nervios o espíritus materiales hasta el cerebro o el lugar donde la sensación se asienta, para producir de esta manera en nuestra mente las ideas particulares que sobre estos objetos tenemos. Y dado que la extensión, la forma, el número y el movimiento de cuerpos de tamaño observable se pueden percibir a distancia por medio de la vista, resulta claro que algunos cuerpos que son imperceptibles de manera individual deben venir de ellos a los ojos, y de esta manera comunican al cerebro algún movimiento que provocan esas ideas que nosotros tenemos sobre dichos objetos.

13. *Cómo producen sus ideas las cualidades secundarias*

Del mismo modo que se producen en nosotros las ideas de las cualidades originarias, podemos pensar que se producen las de las cualidades secundarias, es decir, por la actuación de partículas insensibles sobre nuestros sentidos. Porque resulta claro que existen, y en gran cantidad, cuerpos tan pequeños que no podemos descubrir por nuestros sentidos ni su volumen, ni su forma, ni su movimiento, como evidentemente ocurre con las partículas del aire y del agua y con otras muchísimo más pequeñas que ésta. Quizá tan pequeñas con respecto a las partículas del aire y del agua como lo son éstas con respecto a un guisante o a un granito. Supongamos, pues, que los diferentes

movimientos y formas, volumen y número de dichas partículas provocan en nosotros, cuando afectan a los diversos órganos de nuestros sentidos, esas sensaciones diferentes que nos producen los colores y olores de los cuerpos; que una violeta, por ejemplo por el impulso de estas partículas insensibles de materia, de forma y volumen particulares, en los diferentes grados y variaciones de sus movimientos, haga que las ideas del color azul y del aroma suave de esa flor se produzcan en nuestra mente, pues no es mucho más imposible creer que Dios haya unido semejantes ideas a movimientos con los que no guardan ninguna similitud, que lo es pensar que haya unido la idea del dolor al movimiento de un pedazo de acero que rasga en nuestra carne, movimiento respecto a que esa idea de valor no tiene ninguna similitud.

14. *Ellas dependen de las cualidades primarias*

Todo lo que he afirmado sobre los colores y los olores se puede extender también respecto a gustos, sonidos y demás cualidades sensibles semejantes, las cuales, cualquiera que sea la realidad que nosotros les atribuimos de manera equivocada, realmente no son nada en los objetos mismos, sino potencias que producen en nosotros diversas sensaciones y dependen de estas cualidades primarias: volumen, forma, textura, movimiento de sus partes, según antes expliqué.

15. *Las ideas de las cualidades primarias son semejanzas; no así las de las cualidades secundarias*

Creo que de esto es fácil deducir la siguiente observación: que las ideas de las cualidades primarias de los cuerpos son semejanzas de estas cualidades y que realmente existen sus modelos en los cuerpos mismos; pero que en nada se asemejan las ideas que en nosotros producen las cualidades secundarias. No hay nada que exista en los cuerpos mismos que se parezca a esas ideas nuestras. Sólo existe un poder para producir en nosotros esas sensaciones en los cuerpos a los que denominamos conforme a esas ideas; y lo que es dulce, azul o caliente según una idea, no es, en los cuerpos así denominados, sino cierto volumen, forma y movimiento de las partes insensibles de los mismos cuerpos.

16. *Ejemplos. Se denomina caliente y ligera a la llama, blanca y fría a la nieve, al azúcar, blanca y dulce, a causa de las ideas que en nosotros provocan*

Generalmente se cree que estas cualidades son en esos cuerpos lo mismo que esas ideas que están en nosotros: equivalencia total las unas de las otras, como lo serían de reflejarse en un espejo; y la mayoría de los hombres tendrán por muy extravagante a quien afirme lo contrario. Sin embargo, el que tenga en cuenta que el mismo fuego, que provoca en nosotros a cierta distancia la sensación de calor, nos produce, si nos acercamos más, la sensación totalmente diferente de dolor, tendrá que reflexionar

para él mismo el motivo que pueda tener para afirmar que su idea de calor provocada en él por el fuego está realmente en el mismo fuego, y que su idea de dolor, que de igual manera le produjo el mismo fuego, no está en el fuego. ¿Por qué causa, pues, han de estar la blancura y la frialdad en la nieve, y no debe estarlo el dolor que produce todas esas ideas en nosotros; ideas que no se pueden provocar sino por el volumen, la forma, el número y el movimiento de sus partes sólidas?

17. *Sólo existen realmente las ideas primarias*

Los perciban o no los sentidos, el volumen, el número, la forma y el movimiento particulares de las partes del fuego o de la nieve están realmente en esos cuerpos, y por ello pueden denominárseles cualidades reales, pues existen en realidad en esos cuerpos. Sin embargo, la luz, el calor, la blancura o la frialdad no existen de una forma más real en los cuerpos que la enfermedad o el dolor en el azúcar. Suprimamos la sensación de esas cualidades; evitemos que los ojos vean la luz o los colores, que los oídos escuchen los sonidos; hagamos que no guste el paladar y que la nariz no huela, y todos los colores, sabores y sonidos, desde el momento en que son ideas particulares, desaparecerán y se suprimirán totalmente para quedar reducido a sus causas, o sea, volumen, forma y movimiento de las partes de los cuerpos.

18. *Las cualidades secundarias sólo existen en las cosas como modos de las primarias*

El volumen de un trozo de azúcar puede producirnos la idea de una forma redonda o cuadrada y, si se desplaza de un lugar a otro, la de movimiento. Esta última idea nos representa el movimiento como realmente ocurre en el azúcar que se desplaza. Ya sea en idea o en existencia, son lo mismo la forma redonda o cuadrada; bien en la mente, bien en el azúcar. E, independientemente de que se repare o no en ellos, lo mismo el movimiento que la forma están realmente en el azúcar. Esto es algo que todo el mundo estará dispuesto a admitir. Además, por el volumen, la forma, la textura y el movimiento de sus partes, el azúcar puede producir en nosotros la sensación de malestar, y, a veces, la de dolor agudo, a causa de un cólico. Todo el mundo estará dispuesto a admitir, asimismo, que estas ideas de malestar y de dolor no están en el azúcar, sino que son efectos de sus operaciones en nosotros y que, cuando no las percibimos, no están en ninguna parte. Y, sin embargo, difícilmente podría hacerse creer a los hombres que no están la blancura y la dulzura realmente en el azúcar y que no son sino los efectos del movimiento provocado por las operaciones del azúcar, por el tamaño y por la forma de sus partículas sobre los ojos y el paladar; de igual manera que el dolor y el malestar provocados por el azúcar no son, según todos admiten, sino los efectos de sus operaciones en el estómago y en los intestinos, a consecuencia del tamaño, del movimiento y de las formas de sus partes no sensibles (ya que, según se ha probado, ningún cuerpo puede obrar por otro medio diferente). Como si no pudiera obrar el azúcar sobre los ojos y el paladar, y, de esa manera, provocar en la men-

te ciertas ideas particulares y distintas que no tenía en sí, de la misma manera en que admitimos que puede obrar sobre los intestinos y el estómago y provocar ciertas ideas particulares que no tenían en sí. No veo por qué motivo aquellas ideas producidas por los efectos sobre los ojos y sobre el paladar (puesto que todas esas ideas son efecto de la forma en que opera el azúcar sobre diversas partes de nuestro cuerpo por el tamaño, la forma, el número y el movimiento de sus partes) tienen que considerarse como algo que está realmente en el azúcar, y no se consideran de la misma manera las ideas producidas a causa de los efectos sobre el estómago y los intestinos; ni tampoco, por qué motivo han de considerarse ideas que son efectos del azúcar (como el dolor y el malestar) como no estando en ninguna parte cuando no se perciben; y, sin embargo, será necesario explicar por qué motivo la blancura y la dulzura, efectos del mismo azúcar sobre otras partes del cuerpo que operan por modos igualmente desconocidos, tienen que considerarse, cuando no se ve esa blancura o no se gusta esa dulzura, como existentes en el azúcar.

19. *Ejemplo*

Se consideran semejantes las ideas de las cualidades primarias; pero no de la misma manera la de las cualidades secundarias. Consideremos los colores rojo y verde en el pórfido, impidamos que la luz caiga sobre él y desaparecerán sus colores, y no se producirán esas ideas en nosotros. En el momento en que la luz vuelva, se producirán de nuevo en nosotros esas ideas: ¿puede alguien pensar que hubo un cambio real en el pórfido por la presencia y la ausencia de la luz, y que las ideas de blancura y de rojo están en realidad en el pórfido iluminado, cuando, al estar en la oscuridad, no tiene ningún color y es totalmente llano? Realmente, de día o de noche, tiene una configuración tal de partículas que puede, por el reflejo de los rayos de la luz en algunas de las partes de esa piedra dura, provocar en nosotros la idea de rojo y, en otras partes, la idea de lo blanco. Pero lo blanco y lo rojo no están nunca en lo pórfido, sino únicamente una textura tal que puede producirnos semejantes sensaciones.

20. *Siguen los ejemplos*

Muélase una almendra, y se convertirá su limpio color blanco en un blanco sucio y su sabor dulce en un sabor oleaginoso. Pero ¿qué alteración real pueden producir los golpes de una muela en un cuerpo que no sea la de su textura? [...].

11. *Las cualidades actuales secundarias de los cuerpos podrían desaparecer si descubriéramos las cualidades primarias de sus partes diminutas*

Si estuviéramos dotados de unos sentidos lo suficientemente agudos como para discernir las diminutas partes de los cuerpos, y la verdadera constitución de que de-

penden sus cualidades sensibles, no dudo que producirían en nosotros ideas muy distintas y que aquello que ahora es el color amarillo del oro podría desaparecer, y en su lugar podríamos ver una textura admirable, de un cierto tamaño y forma. Esto nos lo muestra claramente el microscopio, porque lo que a nuestros ojos produce un cierto color aparece como algo muy distinto una vez que aumentamos la agudeza de nuestra vista por medio de este aparato. De manera que, gracias a ese cambio de la proporción del volumen de las partes diminutas de un objeto que a simple vista aparece coloreado, se producen, como si dijéramos, diferentes ideas de las que se producían antes. Así, la arena o el vidrio molido, que son opacos y blancos a simple vista, se muestran traslúcidos en el microscopio; y un cabello visto de esta misma manera pierde el color que tenía y, en gran medida, se muestra diáfano, con mezcla de algunos colores brillantes y luminosos, como los que produce la refracción de los diamantes y de otros cuerpos traslúcidos. La sangre, a simple vista, parece roja; pero en un buen microscopio en el que se puedan ver sus partes pequeñas, solamente aparecen unos cuantos glóbulos de color rojo, flotando en un líquido diáfano, y esos mismos glóbulos rojos, si tuviéramos lentes que pudieran aumentarlos mil o diez mil veces más, mostrarían un aspecto distinto.

12. *Nuestras facultades para descubrir las cualidades y las potencias de las sustancias se acomodan a nuestro estado*

El Autor infinito y sabio que nos ha hecho a nosotros y a todas las cosas que nos rodean ha acomodado nuestros sentidos, nuestras facultades y nuestros órganos a las conveniencias de la vida y a los asuntos en que tenemos que ocuparnos aquí. Somos capaces, por medio de nuestros sentidos, de distinguir y de conocer las cosas y de examinarlas hasta el punto de poder emplearlas en beneficio nuestro y en distintas formas de satisfacer las exigencias de esta vida. Tenemos la suficiente agudeza con respecto a la constitución admirable y a los efectos de las cosas como para poder admirar y halagar la sabiduría, el poder y la bondad de su Autor. Un conocimiento como éste es el que está adecuado a nuestra condición presente, le podemos alcanzar por no carecer de facultades para ello. Pero, según parece, Dios no tuvo el designio de que llegáramos a tener un conocimiento perfecto, claro y adecuado de ellas, y este tipo de conocimiento tal vez no se encuentre en ningún ser finito. Estamos dotados de unas facultades (aunque estén embotadas y sean débiles) que nos permiten descubrir en las criaturas aquello que se necesita para conducirnos al conocimiento del Creador y al de nuestros deberes; y estamos lo suficientemente dotados de capacidades como para satisfacer las necesidades de la vida: que a ello se reduce lo que tendríamos que hacer en este mundo. Pero si nuestros sentidos cambiaran y fuesen más agudos y despiertos de lo que en la actualidad lo son, tendrían un aspecto muy distinto para nosotros las apariencias y la forma de las cosas; aspecto que no convendría, según me imagino, a nuestro ser, o, al menos, no sería conveniente para nuestro bienestar dentro de la parte del Universo que nos ha tocado vivir.

LOCKE, *Op. cit.*, pp. 205-213 y 423-424.

Ejercicios

1. ¿Cómo define Locke la idea? Compáralo con la concepción cartesiana. ¿Qué entendía Descartes por pensar? ¿Qué son las cualidades? ¿Se encuentran en el sujeto o en el objeto?

2. ¿Qué diferencia hay entre cualidades primarias y cualidades secundarias? Da ejemplos de los distintos tipos de idea que producen en nosotros.

3. ¿Cómo producen los cuerpos en nosotros las ideas de las cualidades primarias? ¿Y las de las secundarias?

4. ¿Qué relación hay entre cualidades primarias y secundarias? ¿Y entre cada una de ellas y los cuerpos? Haz una lista con los argumentos que aduce Locke para demostrarlo. ¿De qué ventaja gozan las cualidades primarias sobre las secundarias?

5. Si las cualidades secundarias no existen realmente en las cosas, ¿por qué las poseemos?, ¿cuál es su razón de ser? Compáralo con el papel asignado a los sentidos al final de la sexta meditación de Descartes.

LA IDEA DE SUSTANCIA

Que la mente es puramente pasiva respecto a sus ideas simples, y que las recibe todas de la existencia de las operaciones de las cosas, según que la sensación o la reflexión se las ofrece, sin que sea capaz de formar ella misma ni una sola idea, es algo que nos muestra la experiencia. Pero si consideramos atentamente estas ideas que llamo modos mixtos, y de las cuales ahora estamos hablando, volveremos a encontrar que su origen es muy diferente. Muchas veces la mente ejerce una potencia activa en la formación de esas distintas combinaciones, pues al estar provista de ideas simples puede unirlas mediante combinaciones distintas, de manera tal que consigue una variedad de ideas complejas, sin examinar si existen así reunidas en la naturaleza. Y desde allí, pienso que es de donde surge el que esas ideas se llamen nociones, como si tuvieran su origen y su existencia constante más bien en los pensamientos de los hombres que en la realidad de las cosas; y para formar tales ideas, basta que la mente reúna sus partes y que permanezcan así unidas en el entendimiento, sin considerar si tienen un ser real; aunque no niego que algunas de ellas pueden proceder de la observación y de la existencia de varias ideas simples, combinadas de la misma manera en que se reúnen en el entendimiento [...].

Capítulo XXIII

SOBRE NUESTRAS IDEAS COMPLEJAS DE SUSTANCIAS

1. *Cómo se forman las ideas de sustancias particulares*

Como la mente está abastecida, según ya he declarado, de un gran número de ideas simples que le llegan por medio de nuestros sentidos, tal y como se hallan en las cosas exteriores, o por medio de la reflexión sobre sus propias operaciones, puede observar también que cierto número de esas ideas simples siempre van unidas; y que presumiéndose que pertenecen a una sola cosa, una vez unidas se las designa por un solo nombre, puesto que las palabras se adecúan a la aprehensión común y su utilidad consiste en dejar el camino libre para la expresión de las ideas. Lo cual, por inadvertencia, hace que hablemos y consideremos sobre lo que en realidad constituye una complicación de ideas unidas, como si se tratase de una sola idea simple; porque, como ya he afirmado, al no imaginarnos de qué manera estas ideas simples pueden subsistir por sí mismas, nos acostumbramos a suponer que existe algún *substratum* donde subsistan y de donde resulten; al cual, por tanto, denominados sustancia.

2. *Nuestra idea oscura de sustancia en general*

De manera que si alguien se propone examinarse a sí mismo respecto a su noción de la pura sustancia en general, encontrará que no tiene acerca de ella ninguna otra idea, sino una mera suposición de no saber qué soporte de aquellas cualidades que sean capaces de producir ideas simples en nosotros; cualidades que normalmente son llamadas accidentes. Si se pregunta a alguien cuál es el sujeto para el que el color o el peso son inherentes, no podrá responder sino que son las partes sólidas y extensas; y si se le pregunta qué es aquello a lo que la solidez y la extensión son inherentes, no estará en mejor situación que la del indio antes mencionado, que al decir que al mundo lo soportaba un gran elefante, le fue preguntado que en qué se apoyaba, a su vez, dicho elefante. A ello respondió que se apoyaba en una gran tortuga; pero como insistió en preguntarle sobre qué se apoyaba esa tortuga de esas espaldas tan grandes, respondió que era en algo que él no sabía. Lo mismo ocurre en el asunto del que nos estamos ocupando, que en todos los demás casos en los que se emplean palabras sin tener unas ideas claras y distintas; entonces hablamos como niños que, al ser preguntados qué es tal o cual cosa que desconocen, dan de inmediato esta respuesta satisfactoria: que es «algo», lo que en verdad no significa, cuando se emplea de esta manera bien por los niños o por los hombres, sino que no saben qué cosa es, y que aquello sobre lo que dicen tener algún conocimiento y de lo que hablan es algo de lo que no tienen ninguna idea distinta, de manera que están respecto a ello en una ignorancia total y en una oscuridad absoluta. Por tanto, idea que tenemos y a la que damos el nombre de sustancia, como no es nada sino el supuesto soporte, pero desconocido, de aquellas cualidades que encontramos que existen, y de las que imaginamos que no pueden subsistir *sine re substante*, sin nada que los soporte, denominamos a este soporte sustancia; la cual, según el verdadero sentido de la palabra, significa, en nuestro idioma, lo que está debajo o lo que soporta.

3. *De las clases de sustancias*

Una vez que nos hemos formado una idea oscura y relativa sobre la sustancia en general, forjamos después las ideas de clases particulares de sustancias cuando unimos esas combinaciones de ideas simples que la experiencia y la observación de nuestros sentidos nos dicen que se dan unidas y que nosotros, por ese efecto, suponemos que provienen de la particular constitución interna o de la esencia desconocida de esas sustancias. Es de esta manera como llegamos a tener las ideas del hombre, del caballo, del oro, del agua, etcétera; de cuyas sustancias, si alguien tiene alguna otra idea que no sea la de ciertas ideas simples que coexisten, me gustaría que me lo explicara a partir de su experiencia personal. Son las cualidades comunes que se pueden observar en el hierro o en el diamante unidas las que forman la verdadera idea compleja de esas sustancias que el herrero o el joyero normalmente conocen bastante mejor que el filósofo, el cual, aunque hable mucho de formas sustanciales, no tiene ninguna otra idea de aquellas sustancias que la formada mediante la unión de todas aquellas ideas simples que se encuentran unidas en ellas. Sólo que debemos notar que nuestras ideas complejas de las sustancias, además de todas las ideas simples de que están formadas, siempre van acompañadas de la idea confusa de algo a lo que pertenecen y en el cual subsisten; y, por tanto, cuando hablamos de cualquier clase de sustancia, decimos que es una cosa que tiene estas o aquellas cualidades, como que el cuerpo es una cosa extensa, con forma y capaz de movimiento; que el espíritu es algo capaz de pensar, y, asimismo, decimos que la dureza, la friabilidad y el poder de atraer el hierro son cualidades que se encuentran en la piedra imán. Estas y otras maneras de hablar indican que siempre se supone que la sustancia es algo además de la extensión, de la forma, de la solidez, del movimiento, del pensamiento o de otras ideas observables, aunque no sepamos cuáles son.

4. *No tenemos ninguna idea clara o distinta de la sustancia en general*

De aquí que cuando hablamos o pensamos de alguna clase particular de sustancias corpóreas, como el caballo, la piedra, etc., aunque la idea que tenemos de ambas no sea sino la complicación o la colección de esas ideas simples, de cualidades sensibles que empleamos para encontrarlas unidas en la cosa llamada caballo o piedra, sin embargo, porque no podemos concebir cómo podrían subsistir por sí solas, ni la una en la otra, suponemos que existen y que están sostenidas por un mismo sujeto común; soporte que designamos por el nombre de sustancia, aunque es seguro que no tenemos ninguna idea clara o distinta sobre esa cosa que suponemos es el soporte.

LOCKE, *Op. cit.*, pp. 423, 424 y 433-436.

Ejercicios

1. ¿Cómo se forman las ideas complejas?

2. ¿Cuál es el origen de la idea de sustancia?

3. Nuestra creencia en sustancias ¿en qué se basa? ¿Deberíamos hablar solamente de colecciones de ideas simples?

4. Compara este análisis de Locke, de la idea de sustancia, con el que realizará Hume, y señala las similitudes y las diferencias que encuentres.

Actividades

1. Realizad una discusión en clase sobre la concepción lockeana de la sustancia.

SUJETO/IDEAS/OBJETO. REPRESENTACIONISMO

Es evidente que la mente no conoce las cosas de forma inmediata, sino tan sólo por la intervención de las ideas que tiene sobre ellas. Nuestro conocimiento, por ello, sólo es real en la medida en que existe una conformidad entre nuestras ideas y la realidad de las cosas. Pero ¿cuál será ese criterio? ¿Cómo puede la mente, puesto que no percibe nada sino sus propias ideas, saber que están de acuerdo con las cosas mismas? Esto, aunque parece ofrecer cierta dificultad, pienso que se puede resolver, sin embargo, con la consideración de que existen dos clases de ideas que podemos asegurar están de acuerdo con las cosas.

4. *Primero. Todas las ideas simples se conforman realmente a las cosas*

Las primeras son las ideas simples, porque como la mente, según ya se ha mostrado, no puede forjarlas de ninguna manera por sí misma, tienen que ser necesariamente el producto de las cosas que operan sobre la mente de una manera natural, y que producen en ella aquellas percepciones para las que han sido adaptadas y ordenadas por la sabiduría y la voluntad de nuestro Hacedor. De aquí resulta que las ideas simples no son ficciones nuestras, sino productos naturales y regulares de las cosas que están fuera de nosotros, que operan de una manera real sobre nosotros, y que de esta manera llevan toda la conformidad que se pretendió o que nuestro estado requiere; pues nos representan las cosas bajo aquellas apariencias que ellas deben producir en nosotros, y por las cuales somos capaces de distinguir las clases de sustancias particulares, de discernir los estados en que se encuentran, y de esta manera tomarlas para nuestras necesidades y aplicarlas a nuestros usos. Así, la idea de blancura, o la de amargo, tal como está en la mente, respondiendo exactamente a ese poder de producirla que hay en cualquier cuerpo, tiene toda la conformidad real que puede o debe tener con las cosas que están fuera de nosotros. Y esta conformidad entre nuestras ideas simples y la existencia de las cosas resulta suficiente para un conocimiento real.

5. *Segundo. Todas las ideas complejas, excepto las ideas de sustancias, son sus propios arquetipos*

En segundo lugar, como todas nuestras ideas complejas, a excepción de las de las sustancias, son arquetipos forjados por la mente, y no intentan ser copia de nada, ni referirse a la existencia de ninguna cosa que sirva como original, no pueden carecer de ninguna conformidad necesaria para un conocimiento real. Porque aquello que no está destinado a representar ninguna cosa sino a sí mismo, nunca puede ser capaz de una representación errónea, ni puede apartarnos de una verdadera aprehensión de cosa alguna, por su disimilitud con ella; y así son, con excepción de las sustancias, todas nuestras ideas complejas. Las cuales, según he mostrado en otro lugar, son combinaciones de ideas que la mente, por su libre elección, reúne sin considerar que tengan ninguna conexión con la naturaleza. Y de aquí resulta que en todas estas clases las ideas mismas son consideradas como los arquetipos, y las cosas son consideradas únicamente en tanto en cuanto se ajustan a ellos. De manera que no podemos por menos que estar infaliblemente seguros de que todo el conocimiento que tenemos sobre estas ideas es real, y que alcanza las cosas mismas. Porque en todos nuestros pensamientos, razonamientos y discursos de esta clase, no nos dirigimos a la consideración de las cosas sino en tanto en cuanto se conforman a nuestras ideas. De manera que, en este caso, no podemos menos que alcanzar una realidad cierta e indubitable [...].

11. *Tercero. Nuestras ideas complejas de las sustancias tienen sus arquetipos fuera de nosotros, por lo que el conocimiento resulta escaso*

En tercer lugar, hay otra clase de ideas complejas que, al referirse a arquetipos que están fuera de nosotros, pueden diferir de ellos y, de esta manera, nuestro conocimiento puede llegar a ser escasamente real. Tales son nuestras ideas de las sustancias que, consistiendo en una colección de ideas simples, que se supone han sido tomadas de las obras de la naturaleza, pueden, sin embargo, ser diferentes de aquéllos, cuando contienen más ideas, u otras diferentes, que las que se encuentran reunidas en las cosas mismas. De lo que viene a acontecer que pueden fallar, y en efecto con frecuencia lo hacen, de ser una exacta conformidad respecto a las cosas mismas.

12. *En la medida en que nuestras ideas están de acuerdo con esos arquetipos que están fuera de nosotros, en esa misma medida nuestro conocimiento sobre ellos es real*

Así pues, afirmo que para tener ideas de las sustancias que por su conformidad con las mismas pueden ofrecernos un conocimiento real, no es suficiente, como en los modos, con reunir ideas tales que no sean inconsistentes, aunque nunca hayan existido de esa manera: así, por ejemplo, las ideas de sacrilegio, de perjurio, etc., que eran unas ideas tan reales y verdaderas antes como después de la existencia de esos hechos. Pero como se supone que nuestras ideas de las sustancias son copias, y se refie-

ren a unos arquetipos que están fuera de nosotros, deben haber sido tomadas de cosas que existen o han existido, y no deben consistir en ideas reunidas según el capricho de nuestros pensamientos, sin someterse a ningún modelo real del que hayan sido tomadas, aunque no podamos advertir ninguna inconsistencia en una combinación tal. La razón de esto es que, como no conocemos cuál sea la constitución real de las sustancias de la que dependen nuestras ideas simples, y cuál sea efectivamente la causa de la estricta unión de algunas de ellas con otras, y de la exclusión de otras, hay muy pocas de las que podamos asegurar que son consistentes o inconsistentes en la naturaleza, más allá de lo que la experiencia y la observación sensible alcanzan. Por tanto, la realidad de nuestro conocimiento sobre las sustancias se funda en lo siguiente: que todas nuestras ideas complejas sobre ellas deben ser tales, y únicamente tales, que estén formadas de otras simples que se hayan descubierto que coexisten en la naturaleza. Y así, aunque nuestras ideas son verdaderas, por más que tal vez no sean copias muy exactas, son, sin embargo, los sujetos de todo conocimiento real (si es que podemos tener alguno) que tengamos de ellas. Y este conocimiento, como ya se ha mostrado, no alcanza muy lejos, pero cuando así es será un conocimiento real. Cualesquiera que sean las ideas que tengamos, el acuerdo de éstas con respecto a otras seguirá siendo un conocimiento. Si estas ideas son abstractas, se tratará de un conocimiento general; pero para que sea real, cuando se trata de sustancias, las ideas deberán ser tomadas de la existencia real de las cosas. Cualesquiera ideas simples que se han encontrado coexistiendo en cualquier sustancia son de tal naturaleza que las podemos unir, confiadamente, otra vez, y de esta manera forjarnos las ideas abstractas de las sustancias. Pues todo lo que ha tenido una unión en la naturaleza una vez puede unirse de nuevo.

LOCKE, *Op. cit.*, pp. 839-841 y 845-847.

Ejercicios

1. ¿En qué consiste el conocimiento?

2. ¿Qué problema surge en este momento?

3. ¿Cómo se establece la relación entre ideas simples y cosas exteriores? ¿Por qué dice Locke que las ideas simples deben representar las cosas? Compara su argumentación con aquella mediante la cual establecía Descartes la existencia de las cosas materiales.

4. ¿Qué sucede con las ideas complejas? ¿Cuál es el problema de las ideas de sustancias?

Capítulo XI

ACERCA DE NUESTRO CONOCIMIENTO DE LA EXISTENCIA DE OTRAS COSAS

1. *El conocimiento de la existencia de otros seres finitos únicamente se obtiene por la sensación*

El conocimiento de nuestro propio ser lo tenemos por intuición. La existencia de Dios nos la da a conocer claramente la razón, según ya se ha demostrado.

El conocimiento de la existencia de cualquier otra cosa solamente lo podemos tener por medio de la sensación; pues como no existe ninguna conexión necesaria entre la existencia real y cualquier idea que un hombre pueda tener en su memoria, y como ninguna otra existencia, con excepción de la de Dios, tiene conexión necesaria con ningún hombre particular, ningún hombre particular puede conocer la existencia de ningún otro ser, a excepción únicamente de cuando ese ser, por la operación que realiza sobre el hombre, se deja percibir por él. Pues el tener la idea de cualquier cosa en nuestra mente no prueba más la existencia de esa cosa de lo que el retrato de un hombre evidenciaría su existencia en el mundo o de lo que las visiones de un sueño constituirían una historia verdadera.

2. *Ejemplo: la blancura de este papel*

Por tanto, la recepción actual de las ideas que están fuera de nosotros es lo que nos da una noticia de la existencia de otras cosas, y lo que nos hace conocer que algo existe en ese momento fuera de nosotros, y que provoca esa idea en nosotros, aunque tal vez no sepamos ni consideremos de qué manera se produce, pues no tomamos la certidumbre sino de nuestros sentidos y de las ideas que recibimos por medio de ellos, y no conocemos la manera con que se produce; por ejemplo, mientras escribo esto tengo por el papel que afecta a mis ojos la idea a la que llamo blanco, cualquiera que sea el objeto que la produce en mi mente; y por ello conozco que esa cualidad o accidente (es decir, la apariencia que en mis ojos siempre provoca esa idea) existe realmente en ese momento y tiene un ser exterior a mí. Y la mayor seguridad que yo puedo tener sobre esto, y a la cual se pueden dirigir mis facultades, es el testimonio de mis ojos, que son los únicos y propios jueces de esta cosa sobre cuyo testimonio tengo razones para descansar, sobre algo que no puedo dudar mientras escribo esto, que veo negro y blanco y que realmente existe algo que causa en mí esa sensación de que escribo o de que muevo mi mano; la cual es una certidumbre tan grande como la mayor de la que sea capaz la naturaleza humana sobre la existencia de algo, a no ser sobre la del propio hombre, o sobre la de Dios.

3. *Esta noticia de nuestros sentidos, aunque no sea tan cierta como la demostración, tiene, sin embargo, el poder de llamarse conocimiento y prueba la existencia de las cosas fuera de nosotros*

Aunque la noticia que nos comunican nuestros sentidos de la existencia de las cosas fuera de nosotros no sea tan cierta como nuestro conocimiento intuitivo o como las deducciones de nuestra razón cuando se ocupa sobre las claras ideas abstractas de nuestras propias mentes, sin embargo, es una seguridad tan grande, que merece recibir el nombre de conocimiento. Si nos persuadimos de que nuestras facultades actúan y nos informan correctamente sobre la existencia de aquellos objetos que las afectan, aquella confianza no se tomará como algo carente de fundamento; pues pienso que nadie que sea serio se mostrará tan escéptico como para estar incierto sobre la existencia de aquellas cosas que ve y siente. A menos que pueda llegar a dudar hasta tal punto (sean cuales fueren las dudas que existen en sus pensamientos), nunca podrá resistir una controversia conmigo, puesto que nunca podrá estar seguro de que yo digo algo contrario a sus propias opiniones. En cuanto a mí, pienso que Dios me ha dotado de la seguridad suficiente con respecto a la existencia de las cosas exteriores a mí, ya que, por sus diferentes aplicaciones, puedo producirme tanto placer como dolor, el cual es una de las causas de mi estado actual. Una cosa es segura: que la confianza en que nuestras facultades no nos engañan en esto es la mayor seguridad que somos capaces de tener sobre la existencia de los seres materiales [...].

8. *Esta certidumbre es tan grande como nuestra condición necesita*

Sin embargo, si después de todo esto cualquiera se mostrara tan escéptico como para desconfiar de sus sentidos, y para afirmar que todo cuanto ve y oye, siente y gusta, piensa y hace, a lo largo de toda su existencia, no es sino la serie de engañosas apariencias de un sueño prolongado que no tienen ninguna realidad, de tal manera que pone en cuestión la existencia de todas las cosas, o nuestro conocimiento sobre cualquier cosa, a éste yo le rogaría que considerara que, si todo es un sueño, entonces él también sueña que formula ese problema, de manera que no importa mucho el que un hombre que está despierto le responda o no. Con todo, si así lo prefiere, podrá soñar que le contesto esto: que la certidumbre sobre la existencia de las cosas *in rerum natura*, cuando tenemos el testimonio de nuestros sentidos, no solamente es tan grande cuanto permite nuestra constitución, sino cuanto nuestra condición necesita. Porque como nuestras facultades no están tan adecuadas a la completa extensión del ser, ni a un conocimiento perfecto, claro y comprensivo de las cosas, libre de toda duda y escrúpulo, sino para preservarnos a nosotros mismos, en los que se dan estas facultades, y en los que se acomodan a los usos de la vida, éstas sirven perfectamente a sus propósitos si nos dan noticia cierta de aquellas cosas que nos convienen, o de aquellas que no nos convienen. Pues aquel que pueda ver una lámpara ardiendo, y haya experimentado la fuerza de su llama al poner su dedo en ella, no dudará el que esto es algo que existe fuera de él que le daña y que le produce un gran dolor; lo cual es una seguridad suficiente, puesto que ningún hombre requerirá una certidumbre mayor para gobernar sus actos que la que tiene a partir de sus mismas acciones.

Y si nuestro soñador quiere comprobar si el calor potente de un horno de vidrio no es sino una mera imaginación de la fantasía de un hombre dormido, metiendo su mano dentro quizá se despierte a una certidumbre mayor de la que pudiera desear, lo cual sería algo más que una mera imaginación. De manera que esta evidencia es tan grande como pudiéramos desearla, pues nos resulta tan cierta como nuestro placer o nuestro dolor, es decir, nuestra felicidad, nuestra miseria, más allá de las que no nos importa el conocer o el existir. Tal seguridad sobre la existencia de las cosas que están fuera de nosotros nos resulta suficiente para encaminarnos hacia el bien y para evitar el mal que éstas provocan, en lo cual consiste el interés que podamos tener en conocer la existencia de tales cosas.

9. *Pero no alcanza más allá de la sensación actual*

En definitiva, entonces cuando nuestros sentidos comunican en un momento cualquier idea a nuestro entendimiento, no podemos menos que tener la seguridad de que algo existe realmente en ese momento fuera de nosotros, algo que afecta a nuestros sentidos y que por medio de él llegamos a tener noticias suyas, en nuestras facultades aprehensivas, y que produce actualmente esa idea que percibimos entonces; y no podemos de esta manera dudar de su testimonio hasta el punto de poner en duda el que tales colecciones de ideas simples que, por medio de nuestros sentidos, hemos llegado a ver unidas, existen realmente juntas. Pero este conocimiento se extiende tan lejos como el presente testimonio de nuestros sentidos, que, ocupados en los objetos particulares que en ese momento los afectan, no van más allá. Porque si pude ver una colección semejante de ideas simples, a la que suelo denominar hombre, que existían todas ellas reunidas hace un minuto, y ahora estoy solo, ya no puedo estar seguro de que existe ahora ese mismo hombre, puesto que no hay ninguna conexión necesaria entre su existencia de hace un minuto y su existencia actual. Puede haber dejado de existir de mil maneras, desde el momento en que mis sentidos recogieron el testimonio de su existencia. Y si no puedo estar seguro de que el hombre último que vi hoy tiene ahora existencia, menos seguridad podré tener de que lo está alguien que se halla más lejos de mis sentidos, y al que no he visto desde ayer o desde el año pasado y mucho menos podré tener ninguna seguridad de la existencia de personas a las que nunca vi. Y, por tanto, aunque sea altamente probable que millones de hombres existan en este momento, sin embargo, mientras escribo esto, en la soledad, no puedo tener de ello esa certidumbre a la que estrictamente llamamos conocimiento; aunque el alto grado de probabilidades me pueda situar más allá de la duda, y haga razonable el que yo actúe con la seguridad de que existen en este momento hombres (y hombres a los que conozco y con los que tengo trato) en el mundo. Pero esto es la probabilidad, no el conocimiento [...].

28. *Segundo. Otra causa: la carencia de una conexión descubrible entre las ideas que tenemos*

En segundo lugar, hemos visto qué parte tan pequeña de los seres sustanciales que existen en el universo queda abierta a nuestro conocimiento por falta de ideas.

A continuación tenemos otra causa de ignorancia de no menor importancia, y es la falta de una conexión descubrible entre aquellas ideas que tenemos. Pues en el momento en que esto nos falta, somos absolutamente incapaces de un conocimiento universal y cierto, y, como en el caso anterior, quedamos reducidos a la observación y al experimento; las cuales no hace falta explicar lo estrechas y limitadas que son y lo lejos que están del conocimiento general. Voy a dar algunos ejemplos de esta causa de nuestra ignorancia y seguiré adelante. Resulta evidente que el volumen, la forma y el movimiento de diversos cuerpos que hay en tomo a nosotros nos producen distintas sensaciones, como son los colores, los sonidos, los sabores, los olores, el placer y el dolor, etc. Como estas afecciones mecánicas de los cuerpos no tienen ninguna afinidad con las ideas que producen en nosotros (ya que no hay ninguna conexión concebible entre cualquier impulso de cualquier clase de cuerpo y cualquier percepción de color u olor que tenemos en la mente), no podemos tener un conocimiento distinto de tales operaciones más allá de nuestra experiencia, ni podemos razonar sobre ellas, sino en tanto que efectos que se producen por el mandato de un Agente infinitamente sabio que sobrepasa nuestra comprensión de manera total. Y al igual que las ideas de las cualidades secundarias sensibles que tenemos en las mentes no pueden ser deducidas por nosotros a partir de causas corporales, ni se puede encontrar ninguna correspondencia o conexión entre ellas y aquellas cualidades primarias que (según nos muestra la experiencia) las producen en nosotros, así también, desde otro punto de vista, las operaciones de nuestra mente sobre nuestros cuerpos son inconcebibles. De qué manera cualquier pensamiento puede producir un movimiento en un cuerpo es algo tan remoto de la naturaleza de nuestras ideas como el que cualquier cuerpo pueda producir un pensamiento en la mente. Y jamás podría descubrirnos la mera consideración de las cosas mismas que sea así, si no fuera porque la experiencia nos convence de ello. Aunque estas cosas, y otras similares, tengan una conexión constante y regular en el curso ordinario de las cosas, sin embargo, como esta conexión no es descubrible en las ideas mismas, que no parecen tener ninguna dependencia necesaria la una con respecto a la otra, no podemos atribuir su conexión a ninguna cosa que no sea la determinación de ese Agente Omnipotente que ha hecho que sean así, y que operen como lo hacen, de una manera que resulta difícil de concebir para nuestros débiles entendimientos.

LOCKE, *Op. cit.*, pp. 937-946, 832 y 833.

Ejercicios

1. ¿Qué existencias conocemos? ¿Cómo?

2. ¿Qué tipo de certeza podemos tener de la existencia de cosas exteriores a nosotros?

3. ¿Cuál es la garantía de que conocemos lo bastante acerca del mundo exterior?

4. ¿Qué restricción hay que hacer, sin embargo, sobre el alcance de nuestro conocimiento? ¿A qué se extiende? ¿Compartiría el sentido común esta restricción?

5. En el último párrafo aparece de nuevo la cuestión de las cualidades secundarias: ¿Cuál es el problema que plantean? ¿Qué papel se asigna a Dios en su solución? ¿Puedes establecer algún paralelismo con Descartes?

6. Se alude también al problema cartesiano de la relación cuerpo-alma. ¿Qué dice Locke acerca de él?

7. Explica el esquema representado en la figura 4.

Ejercicios operativos de comprensión

1. La concepción de Locke consiste en que:
   a) La experiencia es el origen de las ideas simples.
   b) La experiencia es el origen de las ideas complejas.
   c) Las ideas simples son innatas.
   d) Las ideas complejas son innatas.

2. Puede decirse que, según Locke:
   a) Las cualidades primarias y las cualidades secundarias existen objetivamente en los cuerpos.
   b) Sólo existen objetivamente en los cuerpos las cualidades primarias.
   c) Tanto las cualidades primarias como las secundarias son subjetivas.

3. La idea de sustancia
   a) se basa, como toda idea, en la experiencia de sustancias existentes;
   b) es resultado de la unión de ideas simples que siempre van unidas;
   c) es una idea simple;
   d) es una idea clara y distinta del soporte subyacente a las cualidades de las cosas.

4. El conocimiento, en la teoría de Locke
   a) queda garantizado, puesto que la mente conoce inmediatamente las cosas;
   b) es imposible, pues solamente conocemos nuestras ideas, que no nos permiten acceder a la realidad exterior;
   c) está garantizado, porque las ideas que la mente conoce representan las cosas exteriores;

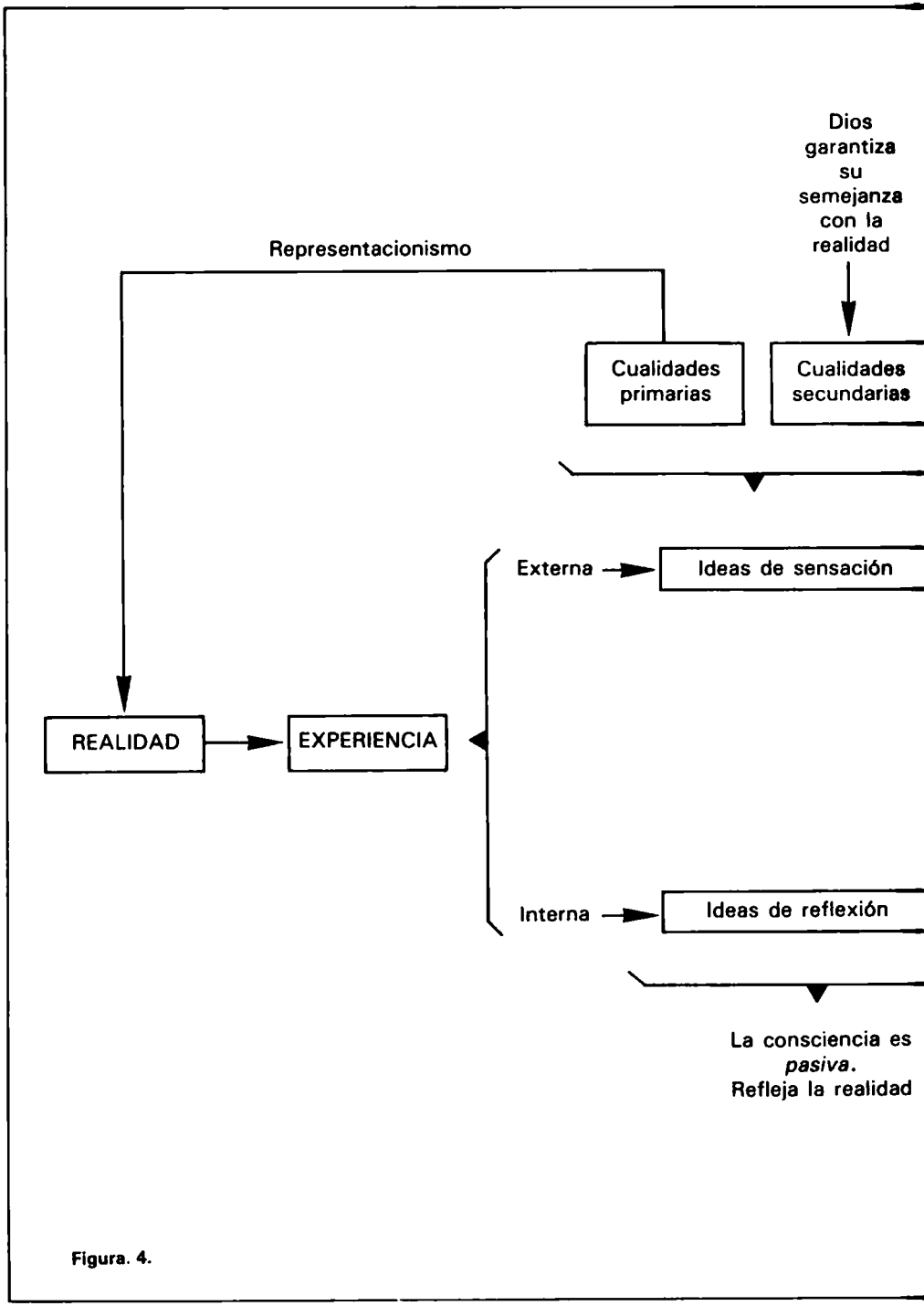
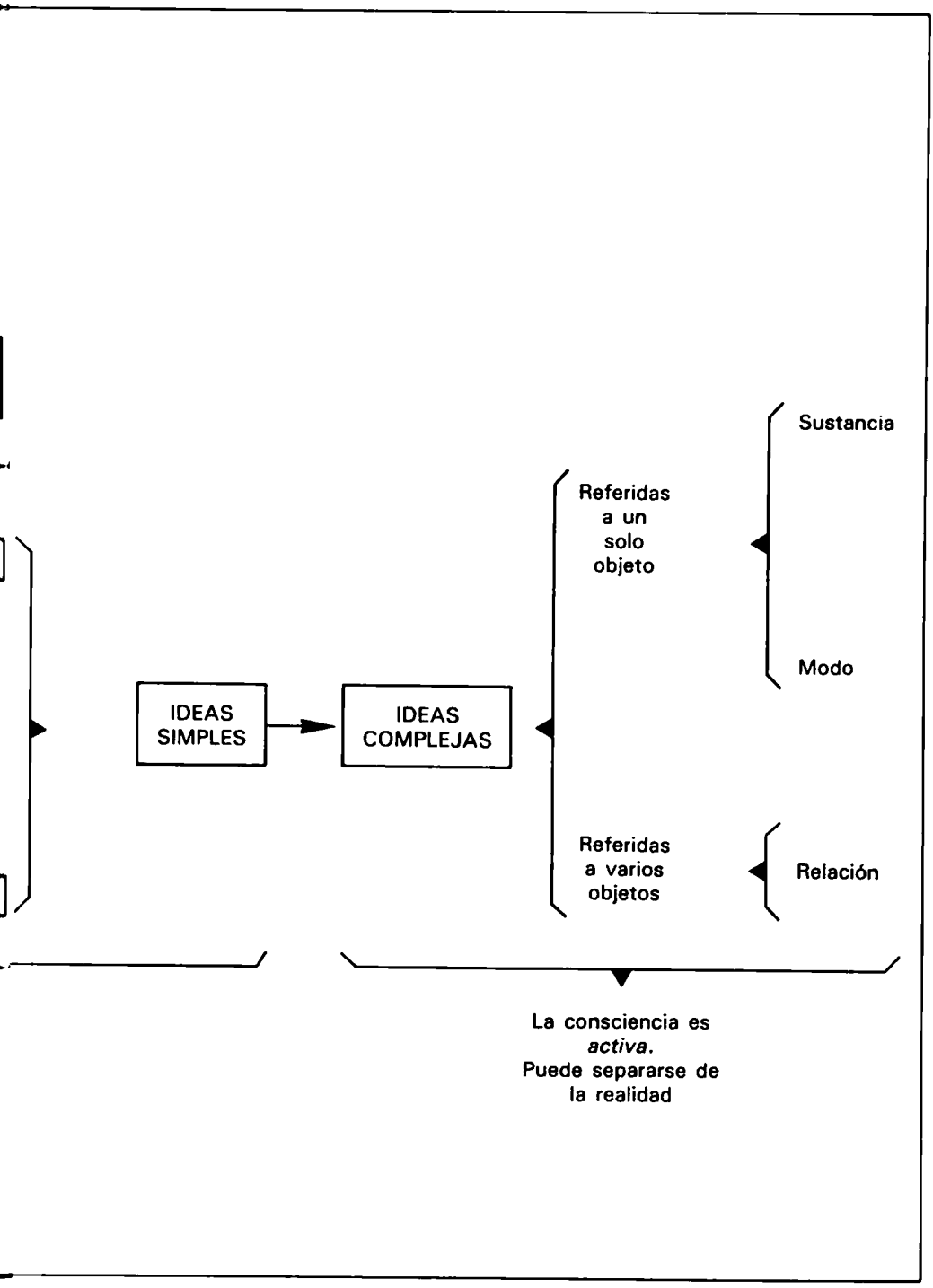

Dios garantiza su semejanza con la realidad
Representacionismo
Cualidades primarias
Cualidades secundarias
Externa
Ideas de sensación
REALIDAD
EXPERIENCIA
Interna
Ideas de reflexión
La consciencia es *pasiva*. Refleja la realidad

Figura. 4.


IDEAS SIMPLES
IDEAS COMPLEJAS
Referidas a un solo objeto
Sustancia
Modo
Referidas a varios objetos
Relación
La consciencia es *activa*. Puede separarse de la realidad

d) queda garantizado, puesto que las ideas, lo único que la mente conoce directamente, son lo único que existe.

5. El conocimiento de cosas exteriores
   a) queda garantizado de manera absoluta e incuestionable;
   b) queda restringido a las cualidades primarias;
   c) queda restringido a lo que necesitamos para la vida práctica;
   d) no queda en modo alguno garantizado.

6. Puede calificarse el sistema de Locke de
   a) idealismo;
   b) realismo;
   c) solipsismo;
   d) ocasionalismo.

BERKELEY (Kilkenny, Irlanda, 1685-Oxford, 1753)

El pensamiento de George Berkeley parte también, como el de Locke, de una concepción empirista del conocimiento. Pero en lugar de desembocar en una teoría realista, conduce a un idealismo tan inesperado como consecuente. Para dar cuenta de nuestras percepciones, de nuestras ideas, no es necesario suponer la existencia de una realidad material exterior, que les sirva de base a la cual se asemejen. Basta con la existencia de una mente que las perciba. El punto de partida empirista, armonizado con el representacionismo en Locke, lleva con Berkeley al idealismo.

Entre las obras de Berkeley, destacan: *Ensayo sobre una nueva teoría de la visión, Tratado sobre los principios del conocimiento humano, Tres diálogos entre Hilas y Filonus.*

ESSE EST PERCIPI

1. Es evidente para cualquiera que dirija su atención hacia los objetos del conocimiento humano que éstos son, o bien ideas actualmente impresas en los sentidos, u otros que se perciben atendiendo a las pasiones y las operaciones de la mente, o, por último, ideas formadas con ayuda de la memoria y la imaginación, bien sea componiendo, dividiendo o simplemente representándose las percibidas originariamente de las maneras antes dichas. A través de la vista tengo las ideas de luz y de los colores, con sus diversos grados y variaciones. Por el tacto percibo, por ejemplo, lo duro y lo blando, el calor y el frío, el movimiento y la resistencia, así como las diferencias en más y en menos, tanto respecto a la cantidad como en cuanto al grado. El olfato me

proporciona olores; el paladar, sabores; y el oído transmite sonidos a la mente, en toda su variedad de tono y composición. Y, al observar que varias de estas [ideas] van acompañadas unas de otras, se acaba por designarlas con un nombre, y de este modo se las considera una sola cosa. Así, por ejemplo, al haberse observado que cierto color, sabor, olor, figura y consistencia van juntos, se les considera una cosa distinta, designada con el nombre de *manzana*. Otros conjuntos de ideas constituyen una piedra, un árbol, un libro y otras cosas igualmente sensibles; dichas cosas, según sean agradables o desagradables, excitan las pasiones de amor, odio, alegría, pesadumbre, etcétera.

2. Pero, además de toda esta interminable variedad de ideas u objetos de conocimiento, existe igualmente algo que los conoce o percibe y que ejerce diversas operaciones sobre ellos, como querer, imaginar, recordar. A este ser percipiente, activo, es al que llamo *mente*, *espíritu*, *alma* o *yo mismo*. Por estas palabras no denoto ninguna de mis ideas, sino algo totalmente distinto de ellas, en donde existen, o, lo que es igual, por medio de lo cual son percibidas; pues la existencia de una idea consiste en ser percibida.

3. Todo el mundo admitirá que ni nuestros pensamientos ni las pasiones o ideas formadas por nuestra imaginación existen sin la mente. Y no parece menos evidente que las diversas sensaciones o ideas impresas en los sentidos, de cualquier modo que estén unidas o combinadas (es decir, cualesquiera que sean los objetos que formen), no pueden existir de otra manera que en una mente que las perciba. Pienso que podrá lograrse un conocimiento intuitivo de esto por cualquiera que considere lo que significa el término *existir* cuando se aplica a las cosas sensibles. Digo que la mesa sobre la que escribo existe, es decir, la veo y la palpo; y, si estuviera fuera de mi despacho, diría que existe, queriendo dar a entender con ello que, si estuviese en el despacho, podría percibirla, o que algún otro espíritu la percibe actualmente. Había un olor, esto es, se olía; había un sonido, es decir, se oía; un color o una figura, y se percibía por la vista o el tacto. Esto es todo lo que puedo entender por estas y otras expresiones semejantes. Porque, respecto a lo que se dice de la existencia absoluta de cosas no pensantes sin ninguna relación con su ser percibidas, parece totalmente ininteligible. Su *esse* es *percipi*, y no es posible que tengan existencia alguna fuera de las mentes o cosas pensantes que las perciben.

4. Es, en verdad, una opinión que prevalece de manera sorprendente entre los hombres el que las casas, las montañas, los ríos y, en una palabra, todos los objetos sensibles, poseen una existencia natural o real, distinta de su ser percibidos por el entendimiento. Pero, por grande que sea la seguridad y la aquiescencia con que este principio es considerado en el mundo, quienquiera que crea necesario ponerlo en tela de juicio puede, si no me equivoco, darse cuenta de que envuelve una contradicción manifiesta. Pues ¿qué son los mencionados objetos sino las cosas que percibimos por los sentidos? ¿Y qué percibimos además de nuestras propias ideas o sensaciones? ¿Y no es totalmente contradictorio que cualquiera de éstas o una combinación de las mismas pueda existir no percibida? [...].

6. Algunas verdades son tan próximas y obvias a la mente, que lo único que se necesita es abrir los ojos para verlas. De tal clase creo que es ésta tan importante, a saber, que todo el coro del cielo y lo contenido en la tierra, en una palabra, todos esos cuerpos que componen la poderosa estructura del mundo, no tienen ninguna subsistencia sin una mente; que su ser es ser percibidos o conocidos; que, por consiguiente, mientras no son actualmente percibidos por mí, o no existen en mi mente ni en la de algún otro espíritu creado, entonces, o bien no tienen existencia en absoluto, o bien subsisten en la mente de algún otro Espíritu eterno, pues es totalmente ininteligible e implica todo el absurdo de la abstracción atribuir a cualquier parte singular de ellos una existencia independiente de un espíritu. Para convencerse de esto, el lector sólo necesita reflexionar y tratar de separar en sus propios pensamientos el ser de una cosa sensible de su ser percibida.

BERKELEY, *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, traducción castellana C. Cogolludo, Gredos, Madrid, 1982, pp. 50-55.

Ejercicios

1. ¿Cuáles son, según Berkeley, los objetos del conocimiento humano? ¿Cómo se obtienen? ¿Encuentras algún paralelismo con las idea de Locke?

2. ¿Qué son las cosas que percibimos, por ejemplo, una mesa?

3. ¿Por qué dice Berkeley que el ser de las cosas consiste en ser percibidas *(esse est percipi)*? ¿Por qué afirma Berkeley que los objetos sensibles no existen independientemente de la mente? ¿No es esto contrario a la experiencia?

NEGACIÓN DE LA TESIS REPRESENTACIONISTA DE LOCKE

7. De lo que se ha dicho se sigue que no existe ninguna otra sustancia que el espíritu, o lo que percibe. Pero para una prueba más completa de este punto, hay que tener en cuenta que las cualidades sensibles son el color, la figura, el movimiento, el gusto, el tacto y otras semejantes, esto es, las ideas percibidas por los sentidos. Ahora bien, para una idea, existir en una cosa no percipiente es una contradicción manifiesta; pues tener una idea es lo mismo que percibir. Por consiguiente, tiene que percibirlas aquello en lo cual existen el color, la figura y las restantes cualidades; de ahí que no pueda existir una sustancia no pensante o *substratum* de esas ideas.

8. Pero se dirá que, aunque las ideas mismas no existan sin la mente, quizá podría haber cosas semejantes a ellas, de las que son copias o semejanzas, cosas que

existen con independencia de la mente en una sustancia no pensante. Respondo que una idea sólo puede asemejarse a una idea; un color o figura sólo puede parecerse a otro color o figura. Si reflexionamos, aunque sólo sea un poco, sobre nuestros propios pensamientos, encontraremos que nos es imposible concebir una semejanza a no ser exclusivamente entre nuestras ideas. Además, pregunto si esos supuestos originales o cosas externas, de los que nuestras ideas son imágenes o representaciones, son ellas mismas perceptibles o no. Si lo son, entonces son ideas y habremos ganado la causa; pero, si se contesta que no, reto a cualquiera a que diga si tiene sentido afirmar que un color es semejante a algo que es invisible; que lo duro o lo blando se parecen a algo que es intangible, y así sucesivamente.

9. Hay algunos que hacen una distinción entre cualidades *primarias* y *secundarias*: por las primeras entienden la extensión, la figura, el movimiento, el reposo, la solidez o la impenetrabilidad y el número; por las últimas designan todas las restantes cualidades sensibles, como colores, sonidos, sabores, etc. Reconocen que las ideas que tenemos de éstas son semejanzas de algo que existe sin la mente o sin ser percibido; pero aceptan que nuestras ideas de las cualidades primarias son modelos (*patterns*) o imágenes de cosas que existen independientemente de la mente en una sustancia no pensante que llaman *materia*. Por materia, pues, debemos entender una sustancia inerte e insensible en la que subsisten realmente la extensión, la figura y el movimiento. Pero es evidente, a partir de lo que ya hemos mostrado, que la extensión, la figura y el movimiento son sólo ideas que existen en la mente y que una idea no puede parecerse más que a otra idea y, consecuentemente, ni ellas ni sus arquetipos pueden existir en una sustancia no percipiente. Por lo cual está claro que la noción misma de lo que se denomina *materia* o *sustancia corpórea* entraña en sí misma una contradicción.

10. Los que afirman que la figura, el movimiento y las restantes cualidades primarias u originales existen sin la mente en sustancias no pensantes reconocen al mismo tiempo que los colores, los sonidos, el calor, el frío y las demás cualidades secundarias no, pues nos dicen que éstas son sensaciones existentes sólo en la mente, dependientes de y originadas por los distintos tamaños, estructura y movimiento de las diminutas partículas de materia. Consideran que ésta es una verdad indudable que pueden demostrar sin excepción. Ahora bien, si es cierto que esas cualidades originales están inseparablemente unidas por las otras cualidades sensibles y no se pueden ni mentalmente separar de ellas, se sigue claramente que existen sólo en la mente. Mas deseo que cada uno reflexione y trate, si puede, de concebir, por medio de una abstracción mental, la extensión y el movimiento de un cuerpo sin todas las otras cualidades sensibles. Por mi parte, veo con toda evidencia que no está en mi poder formar una idea de un cuerpo extenso y dotado de movimiento (*moved*), sino que debo darle además algún color y otras cualidades sensibles que se acepta que existen sólo en la mente. En resumen, extensión, figura y movimiento son inconcebibles separados de todas las otras cualidades. Por tanto, donde existen las otras cualidades sensibles, allí tienen necesariamente que existir también éstas, a saber, en la mente y no en algún otro sitio.

BERKELEY, *Op. cit.*, pp. 56-58.

Ejercicios

1. ¿Por qué no pueden existir las cualidades sensibles en una sustancia distinta de la mente?

2. ¿Qué críticas dirige Berkeley a la concepción representacionista de un Locke, por ejemplo, según la cual las ideas representan (se asemejan a) cosas materiales? Valóralas.

3. La distinción entre cualidades primarias y secundarias ¿permite fundar el representacionismo? ¿Por qué? ¿Cómo argumenta Berkeley que deben existir ambas en una mente?

LA NOCIÓN DE SUSTANCIA MATERIAL ES INÚTIL Y CONTRADICTORIA

16. Vamos, no obstante, a examinar un poco la opinión aceptada. Se dice que la extensión es un modo o accidente de la materia y que la materia es el *substratum* que la sostiene. Me gustaría ahora que me explicaran qué se entiende por materia *que sostiene* la extensión: dirán que no tienen idea de la materia y, por tanto, no pueden explicarla. Respondo que, aunque no tengan una idea positiva, con todo, si es que la entienden de alguna manera, tienen que tener por lo menos una idea relativa de la materia; aunque no sepan qué es, al menos se supone que conocen las relaciones que mantiene con los accidentes y lo que se quiere significar al decir que los sostiene. Es evidente que no puede tomarse aquí *sostener* en un sentido habitual o literal, como cuando decimos que los pilares sostienen un edificio; ¿en qué sentido, pues, hay que tomarlo?

17. Si investigamos sobre lo que los filósofos más rigurosos confiesan entender por *sustancia material*, encontraremos que reconocen no dar a esos términos otra significación distinta de la idea de ser en general, juntamente con la noción relativa de soporte de accidentes. La idea general de ser me parece la más abstracta e incomprensible de todas; y por lo que se refiere a ser soporte de accidentes, no puede entenderse, como acabamos de ver, en el sentido común de estos términos; debe tomarse, pues, en algún otro sentido; pero no explican cuál sea éste. De modo que, cuando considero las dos partes o divisiones que constituyen la significación de los términos *sustancia material*, estoy convencido de que no existe un significado preciso unido a ellos. Pero ¿por qué molestarnos más en discutir sobre este *substratum* material o soporte de la figura, del movimiento y de otras cualidades sensibles? ¿No supone esto que tienen existencia independiente de la mente? ¿Y no es esto una contradicción total y algo absolutamente inconcebible?

18. Pero, aunque fuera posible que existiesen sin la mente sustancias sólidas, dotadas de figura y movimiento, que se correspondiesen con las ideas que tenemos de los cuerpos, ¿cómo podríamos saberlo? Tendría que ser o por medio de los sentidos, o por la razón. Por lo que se refiere a nuestros sentidos, sólo nos dan a conocer nuestras sensaciones, ideas o aquellas cosas que se perciben de modo inmediato por los sentidos, llámeselas como se quiera; pero no nos informan de que existen cosas independientes de la mente, o no percibidas, semejantes a las que se perciben. Esto lo reconocen los propios materialistas. Por tanto, si tenemos algún conocimiento de las cosas exteriores, sólo puede ser a través de la razón, que infiere su existencia a partir de lo que se percibe inmediatamente por los sentidos. Pero ¿qué razón puede inducirnos a creer en la existencia de cuerpos independientes de la mente, partiendo de lo que percibimos, cuando los defensores mismos de la materia no pretenden que se dé una conexión necesaria entre ellos y nuestras ideas? Afirmo que se admite por todos (y lo que sucede en los sueños, delirios y casos semejantes lo pone fuera de toda discusión) que es posible que seamos afectados por todas las ideas que tenemos ahora, aunque no existiesen cuerpos exteriores que se les asemejaran. De ahí que sea evidente que no es necesario suponer cuerpos externos para que se produzcan nuestras ideas, ya que se admite que algunas veces se producen, y podrían quizá producirse siempre, en el mismo orden en que las contemplamos en la actualidad, sin ayuda.

19. Pero, aunque quizá pudiésemos tener todas nuestras sensaciones sin ellas, con todo se podría pensar que es más fácil concebir y explicar el modo en que se producen suponiendo cuerpos exteriores que se les parezcan, mejor que de otra forma; y al menos así sería probable la existencia de cuerpos que hicieran surgir ideas en nuestras mentes. Pero ni siquiera esto puede decirse; porque, aunque concedamos a los materialistas la existencia de cuerpos exteriores, ellos mismos no tienen, según confesión propia, un conocimiento más directo de cómo se producen nuestas ideas; pues se confiesan incapaces de comprender de qué manera el cuerpo puede actuar sobre el espíritu o cómo es posible que aquél imprima una idea en la mente. Por eso es evidente que la producción de ideas o sensaciones en nuestras mentes no puede ser razón para que admitamos la materia o las sustancias corpóreas, ya que se reconoce que, tanto en este supuesto como sin él, aquélla resulta igualmente inexplicable. Por consiguiente, aunque fuera posible que los cuerpos existiesen fuera de la mente, mantener que ello ocurre de tal modo sería una opinión muy precaria, pues sería suponer, sin razón alguna, que Dios ha creado innumerables seres que son completamente inútiles y no responden en modo alguno a un designio.

20. En resumen, si existiesen cuerpos externos, sería imposible que llegásemos alguna vez a conocerlos; y, si no existiesen, tendríamos las mismísimas razones que tenemos ahora para pensar que existen. Suponed —cosa que nadie puede negar que es posible— una inteligencia que, sin ayuda de cuerpos externos, estuviese afectada por la misma serie de sensaciones o ideas que vosotros, impresas en su mente en el mismo orden y con idéntica vivacidad. Yo pregunto si esa inteligencia, para creer en la existencia que sustancias corpóreas, representadas por sus ideas y que producirían éstas en su mente, no tendría toda la razón que podáis tener vosotros para creer lo

mismo. Sobre esto no puede haber duda. Esta única consideración es suficiente para hacer sospechar a toda persona razonable sobre la fuerza de cualquier argumento que crea tener para probar la existencia de los cuerpos fuera de la mente.

BERKELEY, *Op. cit.*, pp. 61-64.

Ejercicios

1. ¿Qué se entiende por sustancia material?

2. ¿Por qué sostiene Berkeley que es una noción contradictoria?

3. ¿Por qué dice que, aunque existiera, no lo podríamos saber? ¿Qué relación puedes establecer con los argumentos de la primera meditación de Descartes?

4. La afirmación de la existencia de sustancias materiales ¿ayudaría en algo a la explicación de nuestra experiencia? ¿Plantearía algún problema suplementario?

SENSACIÓN E IMAGINACIÓN; EXISTENCIA DE DIOS

29. Pero, cualquiera que sea el poder que yo pueda tener sobre mis propios pensamientos, encuentro que las ideas percibidas actualmente por los sentidos no tienen una dependencia semejante de mi voluntad. Cuando a plena luz del día abro los ojos, no está en mi poder elegir entre ver o no, o determinar qué objetos concretos se presentarán ante mi vista; y, del mismo modo, por lo que se refiere al oído y a otros sentidos, las ideas que se imprimen en ellos no son productos de mi voluntad. Existe, por tanto, alguna otra voluntad o espíritu que los produce.

30. Las ideas de los sentidos son más fuertes, vivaces y distintas que las de la imaginación; tienen, además, una firmeza, orden y coherencia y no se producen al azar, como a menudo se producen aquellas que son efectos de la voluntad humana, sino en una secuencia o serie regular, cuya admirable conexión testimonia suficientemente la sabiduría y la benevolencia de su Autor. Ahora bien, las reglas fijas o los métodos establecidos, de acuerdo con los cuales la mente de que dependemos hace surgir en nosotros las ideas de los sentidos se denominan *leyes de la naturaleza*; y éstas las aprendemos por experiencia, la cual nos enseña que tales y cuales ideas se presentan juntamente con tales y cuales otras ideas en el curso ordinario de las cosas [...].

33. Las ideas impresas en los sentidos por el Autor de la naturaleza se llaman *cosas reales*; y las que se producen en la imaginación, por ser menos regulares, vivaces

y constantes, se denominan más propiamente *ideas* o *imágenes de cosas*, a las que copian y representan. Pero nuestras sensaciones, por vivaces y distintas que sean, son no obstante *ideas*, es decir, existen en la mente o son percibidas por ella, exactamente igual que las ideas que ella misma forma. Se admite que las ideas de los sentidos tienen más realidad en sí mismas, es decir, que son más fuertes, ordenadas y coherentes que las elaboradas por la mente. También dependen menos del espíritu o sustancia pensante que las percibe, en tanto que son suscitadas por la voluntad de otro espíritu más poderoso; pero siguen siendo *ideas*, y, ciertamente, ninguna *idea*, tanto débil como fuerte, puede existir de otra manera que en una mente que la perciba.

34. Antes de continuar, es necesario dedicar cierto tiempo a responder a las objeciones que probablemente se puedan hacer contra los principios formulados hasta aquí. Si, al hacer esto, parezco demasiado prolijo a aquellas personas de comprensión rápida, espero que se me perdone, ya que todos los hombres no captan de igual modo asuntos de esta naturaleza; y deseo ser entendido por todo el mundo. Se objetará, en primer lugar, que, según los principios anteriores, todo lo que es real y sustancial en la naturaleza desaparece del mundo, y su lugar es ocupado por una trama quimérica de ideas. Todas las cosas que existen, existen sólo en la mente, es decir, son puramente nocionales. ¿Qué pasa, pues, con el sol, la luna y las estrellas?; ¿qué pensar de las casas, los ríos, las montañas, los árboles y las piedras; es más, incluso de nuestros cuerpos?; ¿no son más que otras tantas quimeras o ilusiones de la fantasía? A todo esto y a cuanto del mismo estilo pueda objetarse respondo que, según los principios establecidos, no quedamos privados de ninguna cosa de la naturaleza. Todo lo que vemos, sentimos, oímos o concebimos o entendemos de cualquier modo permanece tan seguro como siempre y es tan real como siempre. Existe una *rerum natura*, y la distinción entre realidades y quimeras conserva toda su fuerza. Esto resulta evidente por las *seccs.* 29, 30 y 33, donde hemos mostrado lo que se entiende por *cosas reales*, en oposición a *quimeras*, o ideas formadas por nosotros; sin embargo, ambas existen igualmente en la mente, y en ese sentido son igualmente ideas [...].

36. Si alguien piensa que esto quita existencia o realidad a las cosas, está muy lejos de haber entendido lo que se ha establecido en los términos más sencillos que pude pensar. He aquí un extracto de lo que se ha dicho: existen sustancias espirituales, mentes o almas humanas que quieren o suscitan en sí mismas ideas a su gusto; pero tales ideas son difusas, débiles e inestables en relación con otras que perciben por los sentidos; éstas, al ser impresas en ellos conforme a ciertas reglas o leyes de la naturaleza, manifiestan por sí mismas ser los efectos de una mente más poderosa y sabia que los espíritus humanos. Se dice que estas últimas tienen más *realidad* en sí que las primeras: por esto se entiende que son más efectivas, ordenadas y distintas, y que no son ficciones de la mente que las percibe. Y, en este sentido, el sol que veo de día es el sol real y el que imagino de noche es la idea del primero. En el sentido que aquí se ha dado de *realidad*, resulta evidente que todo vegetal, estrella o mineral y, en general, cada parte del sistema del mundo, es un *ser* tan *real* según nuestros principios como según otros cualesquiera. Si por el término *realidad* otros entienden algo distinto de lo que entiendo yo, les ruego que consideren sus propios pensamientos y decidan [...].

40. Pero, se diga lo que se diga, quizá alguien podría responder que aún sigue confiando en sus sentidos y que no consentirá que ningún argumento, por plausible que sea, prevalezca sobre la certeza ofrecida por ellos. Pues que así sea, que se sostenga la evidencia de los sentidos tanto como se quiera; nosotros estamos dispuestos a hacer lo mismo. Dudo menos de la existencia de lo que veo, oigo y siento, es decir, de lo que es percibido por mí, que de la existencia de mi propio ser. Pero no veo cómo puede ser alegado el testimonio de los sentidos como prueba de la existencia de algo que no es percibido por ellos. No queremos que ningún hombre se vuelva escéptico y desconfíe de sus sentidos; por el contrario, concedemos a éstos toda la fuerza y la seguridad imaginables. No existen principios más contrarios al escepticismo que los que hemos establecido.

BERKELEY, *Op. cit.*, pp. 70-76.

Ejercicios

1. ¿Por qué dice Berkeley que debe existir otra mente aparte de la mía? ¿Qué tipo de mente será?

2. De la constatación que se halla en la base de este argumento, ¿qué consecuencias extraían Descartes y Locke? ¿Por qué no puede compartirlas Berkeley?

3. Busca en un diccionario las definiciones de *sensación* e *imaginación*. En el sistema de Berkeley, ¿no desaparece toda diferencia entre ambas? ¿Qué papel juega Dios en ello?

4. Según la concepción de Berkeley, ¿no pierde el mundo su consistencia y realidad?

5. ¿Puede la experiencia refutar las conclusiones a que llega Berkeley? ¿No nos lleva a afirmar la existencia de cosas materiales? ¿En qué se fundamenta toda la argumentación berkeleyana?

Actividades

1. El cuento de Jorge Luis Borges «Tlön, Uqbar, Orbis Tertius», de su libro *Ficciones*, imagina un mundo idealista. Compáralo con la concepción de Berkeley.

2. Modifica la figura 2, relativa a Descartes, de acuerdo con el pensamiento de Berkeley.

HILAS. —Supongamos que seas reducido a la nada; ¿no puedes concebir como posible que las cosas perceptibles por los sentidos puedan aún existir?

FILONUS. —Puedo; pero entonces tienen que estar en otra mente. Cuando niego a las cosas sensibles una existencia fuera de la mente, no me refiero a mi mente en particular, sino a todas las mentes. Ahora bien, está claro que tienen una existencia exterior a mi mente, pues encuentro por experiencia que son independientes de ella. Hay, sin duda, alguna otra mente en la cual existen, en los intervalos que separan los momentos en que las percibo; así existían antes de mi nacimiento y existirán después de mi supuesto aniquilamiento. Y como lo mismo ocurre con respecto a todos los otros espíritus finitos creados, se sigue necesariamente que hay una *mente eterna, omnipresente*, que conoce y abarca todas las cosas y nos las presenta ante nuestros ojos en la forma y con arreglo a las normas que ella misma ha dispuesto, a las cuales llamamos *leyes de la naturaleza* [...].

No niego la existencia de la sustancia material simplemente porque no tenga noción alguna de ella, sino porque su noción es contradictoria; en otras palabras, porque repugna que haya una noción de ella. Muchas cosas, por lo que yo sé, pueden existir y de ellas ni yo ni otro hombre tenemos ni podemos tener idea o noción alguna. Pero entonces, estas cosas tienen que ser posibles, es decir, no puede estar incluido en su definición nada contradictorio. Y en segundo lugar, digo que aunque creemos que existen cosas que no percibimos, no podemos creer, a pesar de ello, que existe alguna cosa determinada sin tener alguna razón para tal creencia; ahora bien, no tengo razón alguna para creer en la existencia de la materia. No tengo de ello ninguna intuición inmediata, ni puedo inferir mediatamente de mis sensaciones, ideas, nociones, acciones o pasiones, una sustancia inactiva no percipiente y no pensante, ni por deducción probable ni como consecuencia necesaria. Mientras que la realidad de mí mismo, es decir, mi propia alma, mente o principio pensante, la conozco evidentemente por reflexión. Te ruego me excuses si repito las mismas cosas al responder a las mismas objeciones. En la misma noción o definición de sustancia material, se incluye una manifiesta repugnancia y contradicción. Y esto no ocurre con la noción de espíritu. Repugna que existan ideas en lo que no percibe o que se produzcan por lo que no actúa. Pero no hay repugnancia en decir que una cosa percipiente es sujeto de ideas, o que una cosa activa es la causa de ellas. Concedido que no tenemos ni una evidencia inmediata ni un conocimiento demostrativo de la existencia de otros espíritus finitos; pero no se sigue de ahí que dichos espíritus estén al mismo nivel que las sustancias materiales, si se admite que las unas son contradictorias y que no hay contradicción en admitir los otros; si no se pueden inferir las unas por ningún argumento y hay una probabilidad para los otros; si vemos signos y efectos que nos indican la existencia de agentes finitos distintos, semejantes a nosotros y vemos que no hay signo o síntoma alguno que conduzca a una creencia racional en la materia. Y digo, por último, que tengo una noción del espíritu, aunque no poseo, estrictamente hablando, una idea de él. No lo percibo como una idea o mediante una idea, sino que lo conozco por reflexión.

HILAS. —A pesar de todo lo que has dicho, me parece que, de acuerdo con tu propia forma de pensar y como consecuencia de tus propios principios, se seguiría que tú no eres más que un sistema de ideas flotantes sin ninguna sustancia que las soporte. Las palabras no se han de usar sin un significado. Y como no hay más sentido en la sustancia espiritual que en la sustancia material, hay que descartar tanto la una como la otra.

FILONUS. —¿Cuántas veces tengo que repetir que conozco mi propia realidad o tengo conciencia de ella, y que *yo mismo* no soy mis ideas sino otra cosa, un principio activo que percibe, conoce, quiere y actúa sobre las ideas? Sé que yo, uno e idéntico, percibo los colores y los sonidos, que un color no puede percibir un sonido, ni un sonido un color; que soy, por tanto, un principio individual, distinto del color y del sonido, y por la misma razón, de todas las otras cosas sensibles e ideas inertes. Pero no tengo conciencia en la misma forma de la existencia o esencia de la materia. Por el contrario, sé que no puede existir nada contradictorio y que la existencia de la materia implica una contradicción. Además, sé lo que quiero decir cuando afirmo que hay una sustancia espiritual o soporte de las ideas, es decir, que un espíritu conoce y percibe las ideas. Pero no sé qué se quiere decir cuando se afirma que una sustancia no percipiente tiene inherentes en ella, y soporta, o ideas o los arquetipos de las ideas. No hay, por tanto, en general, paridad alguna entre el espíritu y la materia.

BERKELEY, *Three Dialogues between Hylas and Philonous*, traducción castellana A. P. Masegosa, Aguilar, Buenos Aires, 1978, pp. 125, 128-130.

Ejercicios

1. ¿Cómo llega Berkeley a la conclusión de que existe Dios?

2. ¿Qué argumentos le llevan a rechazar la existencia de la sustancia material?

3. El mismo argumento por el cual niega la existencia de dicha sustancia material ¿no debería conducirle lógicamente a negar la existencia de una pretendida sustancia espiritual? ¿Qué diferencia encuentra Berkeley entre ambas? ¿Por qué cree que es preciso afirmar la existencia de la sustancia espiritual? ¿Qué dirá Hume a ello?

Ejercicios operativos de comprensión

1. Es célebre la afirmación de Berkeley, según la cual:
   a) Ser y pensar son lo mismo.
   b) La existencia precede a la esencia.

c) Pienso, luego existo.
d) Ser es ser percibido.

2. La relación que establece Berkeley, entre cosas e ideas, es que:
   a) Las ideas representan las cosas.
   b) Solamente las cualidades primarias representan las cosas.
   c) Solamente las cualidades secundarias representan las cosas.
   d) No existen cosas fuera de la mente, de las cuales sean las ideas copia.

3. Es preciso afirmar
   a) la existencia de la sustancia material, porque la percibimos;
   b) la existencia de la sustancia material, como sustrato de las cualidades que percibimos;
   c) que la sustancia material no existe, puesto que es una noción inútil y contradictoria;
   d) que no podemos saber si existe o no una sustancia material.

4. En la concepción de Berkeley
   a) pierde su sentido la distinción entre sensación e imaginación;
   b) el carácter mental de la realidad convierte a ésta en algo subjetivo y relativo a la voluntad del individuo;
   c) desaparece la posibilidad de la ciencia: conceptos como «leyes naturales» devienen sin sentido;
   d) La consistencia, la coherencia, la permanencia de la realidad quedan garantizadas por la inmutabilidad del pensar divino.

5. Con los debidos matices, la postura de Berkeley puede ser comparada:
   a) A la del Descartes de la segunda meditación.
   b) A la del Descartes de la tercera meditación.
   c) A la del Descartes de la sexta meditación.
   d) A la de Locke.

HUME (Edimburgo, 1711-1776)

El mismo punto de partida empirista que llevaba a Locke al representacionismo y a Berkeley al idealismo, conducirá a David Hume al escepticismo. No sólo no podemos afirmar la existencia de sustancias materiales; nos encontramos con la misma imposibilidad respecto a la sustancia espiritual. La única existencia indudable es la de las ideas; y no hay nada en ellas que nos permita afirmar con garantías la existencia de algo exterior. Con Hume, llega el empirismo a sus consecuencias más radicales.

Obras de Hume: *Tratado de la naturaleza humana, Investigaciones sobre el conocimiento humano, Investigación sobre los principios de la moral, Diálogos sobre la religión natural*, etc.

LA CONEXIÓN O LA ASOCIACIÓN DE IDEAS

Como todas las ideas simples pueden ser separadas por la imaginación y unidas de nuevo en la forma que a ésta le plazca nada sería más inexplicable que las operaciones de esta facultad si no estuviera guiada por algunos principios universales que la hacen, en cierto modo, conforme consigo misma en todo tiempo y lugar. Si las ideas estuvieran completamente desligadas e inconexas, sólo el azar podría unirlas; sería imposible que las mismas ideas simples se unieran regularmente en ideas complejas —como suelen hacerlo—, si no existiese algún lazo de unión entre ellas, sin alguna cualidad asociativa por la que una idea lleva naturalmente a otra. Este principio unificador de las ideas no debe ser considerado como una conexión inseparable, pues esto ha sido ya excluido de la imaginación; tampoco podemos concluir que sin ésta no podría unir la mente dos ideas, porque nada hay más libre que esa facultad; tenemos que mirarlo más bien como una fuerza suave, que normalmente prevalece y es causa, entre otras cosas, de que convengan tanto los lenguajes entre sí; la naturaleza ha indicado de algún modo a todo el mundo las ideas simples que son más aptas para unirse en una idea compleja. Las cualidades de las que surge tal asociación y por las que es llevada la mente de este modo de una idea a otra, son tres: *semejanza, contigüidad* en tiempo o lugar, y *causa y efecto*.

No creo que sea muy necesario probar que estas cualidades producen una asociación entre ideas, y que mediante la aparición de una idea introducen de modo natural la otra. Es claro que en el curso de nuestro pensamiento y en la sucesión continua de nuestras ideas pasa nuestra imaginación fácilmente de una idea a otra *semejante*, y que esta cualidad es por sí sola un vínculo suficiente de asociación para la fantasía. Es igualmente evidente que como los sentidos, al cambiar de objeto, están obligados a hacerlo de un modo regular, tomando a los objetos tal como se hallan *contiguos* unos con otros, la imaginación debe adquirir, gracias a una larga costumbre, el mismo método de pensamiento, recorriendo las distintas partes del espacio y el tiempo al concebir sus objetos. En cuanto a la conexión realizada mediante la relación de *causa y efecto*, posteriormente tendremos ocasión de examinarla a fondo, de modo que por ahora no insistiré en el tema. Baste por el momento con señalar que no hay relación que produzca una conexión más fuerte en la fantasía y que haga que una idea recuerde más rápidamente a otra, que la relación de causa y efecto entre sus objetos [...].

Éstos son, por consiguiente, los principios de unión o cohesión entre nuestras ideas simples y que suplen en la imaginación el puesto de esa conexión inseparable con que están unidas en nuestra memoria. Hay aquí una especie de *atracción*, que se encontrará tiene en el mundo mental efectos tan extraordinarios como en el natural, y que se revela en formas tan múltiples como variadas. Sus efectos son visibles

por todas partes, aunque sus causas sean en su mayor parte desconocidas y deban reducirse a las cualidades *originarias* de la naturaleza humana —cualidades que yo no pretendo explicar—. Nada le es más necesario a un filósofo de verdad que el refrenar los inmoderados deseos de buscar las causas; de modo que, una vez haya establecido una doctrina sobre un número suficiente de experimentos, deberá contentarse con ello cuando advierta que llevar más lejos su examen lo conduciría a cavilaciones oscuras e inciertas. Mejor empleada estaría en ese caso su imaginación si examinara los efectos de los principios, en vez de las causas.

Entre los efectos de esta unión o asociación de ideas, no existe ninguno tan notable como las ideas complejas, que son normalmente el objeto de nuestros pensamientos y razonamientos, y que surgen por lo general de un principio de unión entre nuestras ideas simples. Estas ideas complejas pueden dividirse en *relaciones, modos* y *sustancias.*

HUME, *A Treatise of Human Nature*, traducción castellana F. Duque, Editora Nacional, Madrid, 1981, pp. 98, 99 y 101.

Ejercicios

1. Hume distingue entre dos clases de ideas. ¿Cuáles? ¿En qué se distinguen? ¿Qué decía Locke al respecto?

2. ¿Cuáles son las leyes de asociación de las ideas? Da ejemplos de cada una de ellas. Resume las ideas de Hume sobre la relación de causa-efecto que aparecían en los textos estudiados en el primer capítulo de esta antología.

3. Newton, tras constatar la existencia de la fuerza de atracción entre los cuerpos, afirmaba en relación con lo que ella pudiera ser: «*hypotheses non fingo*». ¿Qué significaba? El punto de vista adoptado aquí por Hume ¿es el mismo? La actitud de un racionalista ¿sería la misma? ¿Por qué?

SOBRE LA SUSTANCIA

Me gustaría preguntar a esos filósofos que basan en tan gran medida sus razonamientos en la distinción de sustancia y accidente, y se imaginan que tenemos ideas claras de cada una de estas cosas, si la idea de *sustancia* se deriva de las impresiones de sensación o de las de reflexión. Si nos es dada por nuestros sentidos, pregunto:

¿por cuál de ellos? ¿y de qué modo? Si es percibida por los ojos, deberá ser un color; si por los oídos, un sonido; si por el paladar, un sabor; y lo mismo con respecto a los demás sentidos. Pero no creo que nadie afirme que la sustancia es un color, un sonido o un sabor. La idea de sustancia deberá derivarse, entonces, de una impresión de reflexión, si es que realmente existe. Pero las impresiones de reflexión se reducen a nuestras pasiones y emociones, y no parece posible que ninguna de éstas represente una sustancia. Por consiguiente, no tenemos ninguna idea de sustancia que sea distinta de la de una colección de cualidades particulares, ni poseemos de ella otro significado cuando hablamos o razonamos sobre este asunto.

La idea de sustancia, como la de modo, no es sino una colección de ideas simples unidas por la imaginación y que poseen un nombre particular asignado a ellas, mediante el cual somos capaces de recordar —a nosotros o a otros— esa colección.

HUME, *Op. cit.*, pp. 104 y 105.

Ejercicios

1. Recuerda la distinción que establecía Hume entre impresiones e ideas. ¿Qué relación mantienen entre sí?

2. La idea de sustancia ¿de qué impresión deriva? ¿Qué es, entonces? Compara esta concepción con las de Locke y Berkeley.

LA EXISTENCIA DE LOS CUERPOS

El tema, pues, de nuestra investigación presente se refiere a las *causas* que nos inducen a creer en la existencia de los cuerpos. Comenzaré mis razonamientos sobre este asunto con una distinción aparentemente superflua, a primera vista, pero que contribuirá en gran medida al perfecto entendimiento de lo que sigue. Tenemos que examinar por separado dos problemas que normalmente se confunden estre sí: por qué atribuimos una existencia *continua* a los objetos aun cuando no estén presentes a los sentidos, y por qué suponemos que tienen una existencia *distinta* de la de la mente y la percepción. Bajo este último punto, incluyo su situación y sus relaciones, su posición *externa* y la *independencia* de su existencia y actuación. Ciertamente, estos dos problemas concernientes a la existencia continua y distinta de los cuerpos están íntimamente relacionados. En efecto, si los objetos de nuestros sentidos continúan existiendo aun cuando no se los percibe, su existencia será desde luego independiente y distinta de la percepción; y *viceversa*, si su existencia es independiente y distinta de la percepción, los cuerpos tendrán que seguir existiendo aun cuando no se los perciba. Pero aunque la solución de un problema implique la del otro, con todo, y para poder

descubrir más fácilmente los principios de la naturaleza humana, que es de donde surge la decisión, nosotros seguiremos con esa distinción entre ambos problemas, y examinaremos si son los *sentidos*, la *razón* o la *imaginación* lo que origina la opinión favorable a una existencia *continua* o *distinta* [...].

Comenzaremos por los *sentidos*. Es evidente que estas facultades son incapaces de engendrar la noción de existencia continua de sus objetos cuando éstos dejan de manifestarse. Ello sería, en efecto, una contradicción en los términos, y supondría que los sentidos continúan actuando aun después de haber cesado por completo de actuar. Estas facultades, pues, en caso de tener alguna influencia en este punto, deberán originar la opinión de una existencia distinta, y no continua y, para ello, deberán presentar sus impresiones, o como imágenes y representaciones, o como unas muy distintas y externas existencias.

Pero es evidente que nuestros sentidos no presentan sus impresiones como imágenes de algo *distinto, independiente* o *externo*, ya que no nos transmiten sino una simple percepción y no nos entregan nunca la más pequeña referencia a algo más allá [...].

Por consiguiente, podemos concluir con certeza que la opinión de que hay una existencia continua y distinta no surge nunca de los sentidos.

A fin de confirmar este punto, podemos distinguir tres tipos de impresiones transmitidas por los sentidos. El primer tipo comprende las impresiones de figura, grosor, movimiento y solidez de los cuerpos. El segundo, las de colores, sabores, olores, sonidos, calor y frío. El tercero, las impresiones de dolor y placer surgidas de la aplicación de objetos a nuestro cuerpo; cuando me corto con un cuchillo, etc. Tanto los filósofos como el vulgo suponen que las impresiones del primer tipo tienen una existencia distinta y continua. Solamente el vulgo ve también así a las del segundo tipo. Finalmente, tanto los filósofos como el vulgo estiman que las del tercero son simplemente percepciones y por consiguiente seres discontinuos y dependientes.

Ahora bien, es evidente que, con independencia de nuestra opinión filosófica, los colores, los sonidos, el calor y el frío —tal como se manifiestan a los sentidos— existen del mismo modo que el movimiento y la solidez, y que la diferencia que a este respecto hacemos entre ellos no surge de la mera percepción. Tan fuerte es el prejuicio en favor de la existencia distinta y continua de las cualidades señaladas en primer lugar que, cuando los filósofos modernos sostienen la opinión contraria, la gente se imagina que casi puede refutar esa opinión en base a lo que siente y experimenta, y que son los sentidos mismos quienes contradicen esa teoría filosófica. También es evidente que los colores, los sonidos, etc., están originalmente al mismo nivel que el dolor producido al cortarse uno con un cuchillo o el placer experimentado al arrimarse al fuego, y que la diferencia entre esos dos tipos no está basada ni en la percepción ni en la razón, sino en la imaginación. En efecto, como hay que reconocer que ambos no son sino percepciones procedentes de las particulares configuraciones y movimien-

tos de las partes del cuerpo, ¿en qué podría consistir su diferencia? En suma, podemos concluir que, por lo que respecta al juicio de los sentidos, todas las percepciones tienen el mismo modo de existencia.

En el caso de los sonidos y los colores, podemos observar también que nos es posible atribuir una existencia distinta y continua a los objetos sin necesidad de consultar en ningún momento a la *razón*, ni sopesar nuestras opiniones mediante principios filosóficos. De hecho, sea cual sea el tipo de argumentos convincentes que los filósofos se imaginen que pueden presentar para asentar la creencia en objetos independientes de la mente, es obvio que esos argumentos no serán conocidos sino por unos pocos, y que no se debe a estas personas el que los niños, los campesinos y la mayor parte de la humanidad se vean inducidos a atribuir objetividad a algunas impresiones, negándola a otras. De acuerdo con esto, encontramos que todas las conclusiones que el vulgo se forja en su cabeza contradicen directamente a las confirmadas por la filosofía. En efecto, la filosofía nos dice que toda cosa manifiesta a la mente no es sino una percepción, y que ésta es discontinua y dependiente de la mente; y el vulgo, en cambio, confunde percepciones y objetos, y atribuye una existencia distinta y continua a las cosas que ve y siente. Pero como esta opinión es enteramente irrazonable, deberá proceder de una facultad distinta al entendimiento. Y a esto podemos añadir que, en tanto consideremos nuestras percepciones y los objetos como la misma cosa, no podremos nunca inferir la existencia de éstos de la de aquéllas, ni efectuar razonamiento alguno basado en la relación de causa y efecto. Y aun después de distinguir entre percepciones y objetos, nos será inmediatamente evidente nuestra incapacidad de razonar desde la existencia de las unas a la de los otros. Así que, en suma, nuestra razón no nos da, ni le sería posible darnos bajo ningún supuesto, seguridad alguna de la existencia distinta y continua de los cuerpos. Esta opinión tendrá que deberse enteramente a la *imaginación*, que será ahora nuestro tema de estudio [...].

Luego de un breve examen, encontramos que todos los objetos a que atribuimos existencia continua tienen una peculiar *constancia*, que los distingue de aquellas impresiones cuya existencia depende de nuestra percepción. Esas montañas, casas y árboles que están ahora ante mis ojos se me han manifestado siempre de la misma forma; y si al cerrar los ojos o volver la cabeza dejo de verlos, encontraré que poco después vuelven a mí sin la menor alteración. Mi cama, mi mesa, mis libros y papeles se presentan en la misma uniforme manera, y no cambian porque yo haga alguna interrupción y deje de verlos o percibirlos. Lo mismo ocurre con todas las impresiones de cuyos objetos se suponga que tienen una existencia externa; pero no ocurre en cambio con ninguna otra impresión, sea débil o violenta, voluntaria o involuntaria.

Esta constancia no es sin embargo tan perfecta que no admita muchas excepciones de consideración. Los cuerpos cambian a menudo de posición y cualidades, y luego de una pequeña ausencia o interrupción en su contemplación pueden llegar a ser difícilmente reconocibles. Pero aquí hay que notar que, aun a través de estos cambios, siguen conservando una *coherencia* y siguen dependiendo regularmente unos de otros. Y esto es la base de una especie de razonamiento causal que engendra la opinión de

la existencia continua de los cuerpos. Cuando regreso a mi habitación tras una hora de ausencia, no encuentro el fuego de mi hogar en la misma situación en que lo dejé, pero otros casos me han acostumbrado ya a ver una alteración similar producida en un espacio de tiempo similar, me encuentre presente o ausente, cerca o lejos. Luego esta coherencia en los cambios es una de las características de los objetos externos, igual que lo es la constancia.

Una vez encontrado que la opinión de la existencia continua de los cuerpos depende de la *coherencia* y la *constancia* de ciertas impresiones, paso a examinar ahora de qué modo originan estas cualidades una opinión tan extraordinaria. Comenzaremos por la coherencia: podemos observar que hasta las impresiones internas, que consideramos como algo fugaz, perecedero, muestran también una cierta coherencia o regularidad en sus manifestaciones, aunque ésta sea de naturaleza algo diferente a la descubierta en los cuerpos. Se ve por experiencia que nuestras pasiones tienen una conexión mutua y que dependen unas de otras, pero en ningún caso hace falta suponer que han existido y operado cuando han sido percibidas, con el fin de preservar la misma dependencia y conexión de que teníamos experiencia. No sucede lo mismo con los objetos externos, que requieren una existencia continua, pues de lo contrario perderían en gran medida la regularidad de su operación. Me hallo ahora sentado en mi habitación, con la cara vuelta hacia el fuego: todos los objetos que impresionan mis sentidos están contenidos en un círculo de pocas yardas en torno mío. Mi memoria, ciertamente, me informa de la existencia de muchos objetos; pero esta información no va más allá de la existencia pasada de éstos, y ni mis sentidos ni mi memoria me dan testimonio alguno de la continuidad del ser de esos objetos. Mientras estoy sentado de este modo y doy vueltas a estos pensamientos, oigo de repente un ruido, como el de una puerta girando sobre sus goznes, y poco después veo un recadero que avanza hacia mí. Tales cosas me dan ocasión para muchas nuevas reflexiones y razonamientos. En primer lugar, jamás he podido observar que este ruido pudiera deberse a otra cosa que al movimiento de una puerta, de lo que infiero que el fenómeno ahora ocurrido contradiría toda experiencia pasada si la puerta —que, según recuerdo, estaba al otro lado de la habitación— no continuara existiendo. También he encontrado en todos los casos que el cuerpo humano posee una cualidad que llamo gravedad y que le impide subir por el aire, como tendría que haber hecho el recadero para llegar a mi habitación si las escaleras de que guardo recuerdo se hubieran aniquilado en mi ausencia. Pero esto no es todo. El recadero me entrega una carta; y cuando la abro, me doy cuenta por el modo de escribir y por la firma de que me la envía un amigo que dice hallarse a doscientas leguas de distancia. Es evidente que nunca podré dar una explicación de este fenómeno que pueda concordar con mi experiencia en otros casos, si no despliego en mi mente el mar y el continente entero que nos separa y si no supongo los efectos y la existencia continua de postas y barcazas, según mi memoria y observación. Estos fenómenos del recadero y de la carta contradicen, si se consideran desde cierto respecto, la experiencia común, y pueden tenerse por objeciones a las máximas que nos formamos acerca de las conexiones de causas y efectos. Yo estoy acostumbrado a oír un sonido determinado y a ver simultáneamente un determinado objeto en movimiento. Pero en este caso particular no he recibido a la vez ambas

percepciones. Estas observaciones se contradicen, a menos que suponga que la puerta sigue existiendo y que ha sido abierta sin que me diera cuenta de ello. Y esta suposición, que era en principio totalmente arbitraria e hipotética, adquiere ahora fuerza y evidencia por ser la única que me permite reconciliar esas contradicciones. Apenas existe un momento en mi vida en que no se me presente un caso similar a éste, y en que no tenga ocasión de suponer la existencia continua de los objetos, a fin de conectar sus apariencias pasadas con la presente, confiriéndolas esa unión que por experiencia he encontrado conveniente a su naturaleza y circunstancias particulares. Por esta razón, me veo obligado a considerar el mundo como algo real y duradero, y que conserva su existencia aun cuando no esté ya presente a mi percepción [...].

Sin embargo, sea cual sea la fuerza que podamos atribuir a este principio, me temo que resulte demasiado débil para sostener por sí sólo un edificio tan vasto como éste de la existencia continua de todos los cuerpos externos, por lo que debemos juntar la *constancia* de su aparición a la *coherencia*, a fin de dar cuenta satisfactoria de esa opinión [...].

Una vez que estamos acostumbrados a observar una constancia en ciertas impresiones y que, por ejemplo, hemos encontrado que la percepción del sol o del océano vuelve a nosotros luego de una ausencia, o anulación de esa percepción, con partes similares y en un orden similar al que tenían en su primera manifestación, no somos ya capaces de considerar estas percepciones discontinuas como diferentes (según lo son en realidad); por el contrario, en virtud de su semejanza, las consideramos como si fueran individualmente la misma cosa. Pero como la interrupción de su existencia contradice su perfecta identidad, y nos lleva a considerar como aniquilada a la impresión primera, y como creada de nuevo a la segunda, nos encontramos en un callejón sin salida y envueltos en una especie de contradicción. A fin de librarnos de esta dificultad, desfiguramos en lo posible esa interrupción o, más bien, la suprimimos completamente, suponiendo que esas percepciones discontinuas están conectadas por una existencia real que nos pasa desapercibida. Esta suposición, o idea de existencia continua, adquiere fuerza y vivacidad gracias al recuerdo de esas impresiones discontinuas, y de la inclinación, por ellas proporcionada, que nos lleva a suponer que son la misma cosa; de acuerdo, pues, con el razonamiento anterior, la esencia misma de la creencia consiste en la fuerza y vivacidad de la concepción [...].

Son la coherencia y la constancia de nuestras percepciones las que originan la opinión de su existencia continua, aunque no se vea qué conexión pueda haber entre esas cualidades de las percepciones y una existencia de este tipo. La constancia de nuestras percepciones es la que tiene efectos más notables, y sin embargo es la que también está acompañada de las más grandes dificultades. Es una crasa ilusión suponer que nuestras percepciones semejantes sean numéricamente la misma cosa, y es esta ilusión la que nos lleva a opinar que esas percepciones son continuas y siguen existiendo aun cuando no se manifiesten a los sentidos. Esto es lo que ocurre en nuestro sistema vulgar. En cuanto al filosófico, se encuentra sometido a las mismas dificultades, y además tiene que cargar en todo momento con el absurdo de tener que refutar a la vez confir-

mar la suposición vulgar. Los filósofos niegan que nuestras percepciones semejantes sean idéntica y continuamente la misma cosa, y sin embargo muestran una inclinación tan grande a creer en ello que inventan arbitrariamente un nuevo grupo de percepciones, con el fin de atribuir a ellas esas cualidades. Adviértase que he dicho un nuevo grupo de percepciones; en efecto, podemos suponer muy bien que, por lo general, los objetos no sean en su naturaleza sino exactamente lo mismo que las percepciones, pero nos es imposible concebir distintamente tal cosa. ¿Qué podremos esperar de esta mezcolanza de opiniones infundadas y fuera de lo común sino error y falsedad? ¿Y cómo podremos justificarnos a nosotros mismos una creencia que hemos basado en tales opiniones?

Esta duda escéptica con respecto tanto a la razón como a los sentidos es una enfermedad que nunca puede ser curada del todo, sino que tiene que acecharnos en todo momento, por más que la ahuyentemos a veces y ocasionalmente podamos parecer libres por completo de ella. No existe sistema alguno que pueda defender ni nuestro entendimiento ni nuestros sentidos; por el contrario, aún los exponemos más al peligro cuando intentamos justificarlos de ese modo. Como la duda escéptica surge naturalmente de una reflexión profunda e intensa sobre estos asuntos, aumentará más cuanto más avancemos en nuestras reflexiones, lo mismo si confirman la duda que si se oponen a ella. Sólo la falta de atención y el descuido pueden procurarnos algún remedio. Y por esto es por lo que confío totalmente en esta despreocupación: estoy seguro de que, sea cual sea la opinión del lector en este preciso instante, dentro de una hora estará convencido de que hay un mundo externo y un mundo interno.

HUME, *Op. cit.*, pp. 321-358.

Ejercicios

1. ¿En qué dos problemas divide Hume la cuestión de la creencia en la existencia de los cuerpos?

2. ¿En qué facultades puede basarse esta creencia?

3. ¿Pueden los sentidos ser causa de la creencia en la continuidad de los cuerpos? ¿Por qué? ¿Y de su existencia distinta?

4. ¿Tiene algún fundamento la distinción entre cualidades primarias y secundarias? Compara lo que dice aquí Hume con los comentarios de Berkeley al respecto.

5. ¿Por qué dice que tampoco la razón puede ser el fundamento de la creencia en la existencia de los cuerpos?

6. ¿Qué características llevarán a la imaginación a originar esa creencia? ¿Cómo conduce a ella la coherencia? ¿Y la constancia?

7. ¿Por qué califica los resultados de la obra de la imaginación como ilusión? ¿Cuál es la consecuencia de ello? Según Hume, ¿afecta esto a la cotidianiedad de nuestra vida práctica? ¿Por qué?

LA IDENTIDAD PERSONAL

Algunos filósofos se figuran que lo que llamamos nuestro *yo* es algo de lo que en todo momento somos íntimamente conscientes; que sentimos su existencia, y su continuidad en la existencia, y que, más allá de la evidencia de una demostración, sabemos con certeza de su perfecta identidad y simplicidad. La sensación más intensa, la más violenta pasión, en vez de distraernos de esa contemplación —dicen— lo único que hacen es inculcarla con mayor intensidad, y llevarnos a advertir la influencia que tienen sobre el *yo*, sea por dolor o por placer. Querer aducir más pruebas sería debilitar su evidencia, pues no existe prueba derivable de un hecho de la que podamos ser tan íntimamente consciente, ni queda nada de que podamos estar seguros si dudamos de nuestro propio yo.

Desgraciadamente, todas esas afirmaciones son contrarias a la experiencia misma abogada en su favor; no tenemos idea alguna del yo de la manera que aquí se ha explicado. En efecto, ¿de qué impresión podría derivarse esta idea? Es imposible contestar a esto sin llegar a una contradicción y a un absurdo manifiesto. Y sin embargo, ésta es una pregunta que habría necesariamente que contestar si lo que queremos es que la idea del yo sea clara e inteligible. Tiene que haber una impresión que dé origen a cada idea real. Pero el yo o persona no es ninguna impresión, sino aquello a que se supone que nuestras distintas impresiones e ideas tienen referencia. Si hay alguna impresión que origine la idea del yo, esa impresión deberá seguir siendo invariablemente idéntica durante toda nuestra vida, pues se supone que el yo existe de ese modo. Pero no existe ninguna impresión que sea constante e invariable. Dolor y placer, tristeza y alegría, pasiones y sensaciones se suceden una tras otra, y nunca existen todas al mismo tiempo. Luego la idea del yo no puede derivarse de ninguna de estas impresiones, ni tampoco de ninguna otra. Y en consecuencia, no existe tal idea.

Pero, todavía más: ¿en qué tendrían que convertirse todas nuestras percepciones particulares, de seguir esa hipótesis? Todas ellas son diferentes, distinguibles y separables entre sí, y pueden ser consideradas por separado y existir por separado: no necesitan de cosa alguna que las sostengan en su existencia. ¿De qué manera pertenecerían entonces al yo y cómo estarían conectadas con él? En lo que a mí respecta, siempre que penetro más íntimamente en lo que llamo *mí mismo* tropiezo en todo momento con una u otra percepción particular, sea de calor o frío, de luz o sombra, de amor u odio, de dolor o placer. Nunca puedo atraparme a *mí mismo* en ningún caso sin

una percepción y nunca puedo observar otra cosa que la percepción. Cuando mis percepciones son suprimidas durante algún tiempo: en un sueño profundo, por ejemplo, durante todo ese tiempo no me doy cuenta de *mí mismo* y puede decirse que verdaderamente no existo. Y si todas mis percepciones fueran suprimidas por la mente y ya no pudiera pensar, sentir, ver, amar u odiar tras la descomposición de mi cuerpo, mi yo resultaría completamente aniquilado, de modo que no puedo concebir qué más haga falta para convertirme en una perfecta nada. Si tras una reflexión seria y libre de prejuicios hay alguien que piense que él tiene una noción diferente de *sí mismo*, tengo que confesar que ya no puedo seguirle en sus razonamientos. Todo lo que puedo concederle es que él puede estar tan en su derecho como yo y que ambos somos esencialmente diferentes en este particular. Es posible que él pueda percibir algo simple y continuo a lo que llama su *yo*, pero yo sé con certeza que en mí no existe tal principio.

Pero dejando a un lado a algunos metafísicos de esta clase, puedo aventurarme a afirmar que todos los demás seres humanos no son sino un haz o colección de percepciones diferentes, que se suceden entre sí con rapidez inconcebible y están en un perpetuo flujo y movimiento. Nuestros ojos no pueden girar en sus órbitas sin hacer que sus percepciones varíen. Y nuestro pensamiento es aún más variable que nuestra vista. Todos los demás sentidos y facultades contribuyen a este cambio: no existe un solo poder del alma que permanezca inalterable, siquiera por un momento. La mente es una especie de teatro en el que distintas percepciones se presentan en forma sucesiva; pasan, vuelven a pasar, se desvanecen y mezclan en una variedad infinita de posturas y situaciones. No existe en ella con propiedad ni *simplicidad* en un tiempo, ni *identidad* a lo largo de momentos diferentes, sea cual sea la inclinación natural que nos lleve a imaginar esa simplicidad e identidad. La comparación del teatro no debe confundirnos: son solamente las percepciones las que constituyen la mente, de modo que no tenemos ni la noción más remota del lugar en que se representan esas escenas, ni tampoco de los materiales de que están compuestas.

¿Qué es entonces lo que nos induce con tanta intensidad a asignar una identidad a estas percepciones sucesivas y a creernos en posesión de una existencia invariable e ininterrumpida durante toda nuestra vida? [...].

A la idea precisa que tenemos de un objeto que permanece invariable y continuo a lo largo de una supuesta variación de tiempo la llamamos idea de *identidad* o *mismidad*. Tenemos también una idea precisa de varios objetos diferentes que existen en forma sucesiva y están conectados mutuamente por una estrecha relación: desde una perspectiva rigurosa, esto nos proporciona una noción tan perfecta de *diversidad*, que parece como si no hubiera ningún tipo de relación entre los objetos. Pero aunque en sí mismas estas dos ideas de identidad y de sucesión de objetos relacionados sean completamente distintas, y aun contrarias, es cierto, sin embargo, que en nuestra manera usual de pensar son generalmente confundidas entre sí. La acción de la imaginación por la que consideramos al objeto como continuo e invariable, y aquélla otra por la que reflexionamos sobre la sucesión de objetos relacionados, son sentidas como si fue-

ran casi idénticas y no hace falta mucho más esfuerzo del pensamiento en este último caso que cuando se distinguía entre ambas. La relación facilita la transición de la mente de un objeto a otro y convierte este paso en algo tan suave como si la mente contemplara un objeto continuo. Es esta semejanza la causa de la confusión y el error y la que nos lleva a colocar la noción de identidad en lugar de la de objetos relacionados. Por mucho que en un instante determinado podamos considerar a la sucesión relacionada como variable o discontinua, estamos seguros de atribuirle en el momento siguiente una identidad perfecta y de considerarla invariable y continua. La semejanza antes mencionada nos lleva a inclinarnos a este error en tan gran medida, que ya hemos caído en él antes de darnos cuenta. Y aunque nos corrijamos constantemente a nosotros mismos mediante la reflexión, volviendo así a un modo más exacto de pensar, no podemos sostener por mucho tiempo nuestra filosofía, ni arrancar de la imaginación ese prejuicio. Nuestro último recurso está en admitir el prejuicio mismo, sosteniendo audazmente que los diferentes objetos relacionados son de hecho la misma cosa, aunque se presenten de modo discontinuo y variable. Y para excusarnos a nosotros mismos de este absurdo, fingimos frecuentemente un principio nuevo e ininteligible que conecte entre sí los objetos e impida su discontinuidad o variación. Así, para suprimir la discontinuidad, fingimos la existencia continua de las percepciones de nuestros sentidos; y llegamos a la noción de *alma, yo* o *sustancia* para enmascarar la variación.

HUME, *Op. cit.*, pp. 397-403.

Ejercicios

1. La idea del yo ¿considera Hume que es evidente?

2. ¿De qué impresión deriva?

3. ¿Qué relación se puede establecer entre el yo y lo que Hume decía acerca de la sustancia?

4. Si yo no tuviera ninguna percepción, ¿seguiría existiendo? ¿Qué se deduce de aquí?

5. ¿Qué es el yo según Hume? ¿Es algo simple e idéntico a lo largo del tiempo? Analiza las metáforas con que Hume ilustra su concepción.

6. ¿Cuál es el origen de la creencia en la identidad del yo? ¿Qué paralelismo se puede establecer con la creencia en la existencia de cuerpos distintos a nosotros?

7. Analiza el párrafo final del último texto de Berkeley. ¿Qué comentarios haría Hume al respecto?

Actividades

1. Comenta el siguiente fragmento de los *Pensamientos* de Pascal (n.º 323, ed. Brunschvicg):

   «¿Qué es el *yo*?

   »Un hombre que se asoma a la ventana para ver los transeúntes, ¿si paso por allí, puedo decir que se ha puesto allí para verme? No; pues no piensa en mí en particular; pero aquel que ama a alguien en virtud de su belleza ¿le ama? No; pues la viruela, que matará la belleza sin matar la persona, hará que deje de amarle. Y si se me ama por mi entendimiento, por mi memoria, ¿se me ama a *mí*? No, pues puedo perder estas cualidades sin perderme a mí mismo. ¿Dónde está, pues, este *yo*, si no está ni en el cuerpo ni en el alma? ¿Y cómo amar el cuerpo o el alma, sino por estas cualidades, que no son lo que hace al yo, puesto que son perecederas? Pues ¿se amará la sustancia del alma de una persona, abstractamente, cualesquiera que fueran sus cualidades? Esto no se puede y sería injusto. Jamás se ama, pues, a nadie, sino solamente las cualidades.»

EMPIRISMO Y ESCEPTICISMO

En primer lugar, me siento asustado y confundido por la desamparada soledad en que me encuentro con mi filosofía; me figuro ser algún extraño monstruo salvaje que, incapaz de mezclarse con los demás y unirse a la sociedad, ha sido expulsado de todo contacto con los hombres y dejado en absoluto abandono y desconsuelo. De buena gana correría hacia la multitud en busca de refugio y calor, pero no puedo atreverme a mezclarme entre los hombres teniendo tanta deformidad. Llamo a otros para que se me unan y nos hagamos así compañía aparte de los demás, pero nadie me escucha. Todo el mundo permanece a distancia, temiendo la tormenta que cae sobre mí por todas partes. Me he expuesto a la enemistad de todos los metafísicos, lógicos, matemáticos y hasta teólogos: ¿podría extrañarme entonces de los insultos que debo recibir? He dicho que desaprobaba sus sistemas: ¿deberé extrañarme entonces de que ellos odien el mío y también a mi persona? Cuando miro a mi alrededor presiento por todas partes disputas, contradicciones, ira, calumnia y difamación. Cuando dirijo la vista a mi interior, no encuentro sino duda e ignorancia. El mundo entero conspira para oponerse a mí y contradecirme, a pesar de que mi debilidad sea tan grande que sienta que todas mis opiniones se desvanecen y caen cuando no están sostenidas por la aprobación de los demás. Cada paso que doy lo hago dudando, y cada nueva reflexión me hace temer un error y un absurdo en mi razonamiento [...].

La experiencia es un principio que me informa de las distintas conjunciones de objetos en el pasado. El hábito es otro principio que me determina a esperar lo mismo para el futuro. Y, al coincidir la actuación de ambos principios sobre la imaginación,

me llevan a que me haga ciertas ideas de un modo más intenso y vivo que otras a quienes no acompaña igual ventaja. Sin esta cualidad por la que la mente aviva más unas ideas que otras (cosa que aparentemente es tan trivial y tan poco fundada en razón), nunca podríamos asentir a un argumento, ni llevar nuestro examen más allá de los pocos objetos manifiestos a nuestros sentidos. Es más, ni siquiera podríamos atribuir a estos objetos ninguna otra existencia, sino aquella que depende de los sentidos, por lo que deberían ser incluidos en su totalidad dentro de esa sucesión de percepciones que constituye nuestro yo o persona. Y aún más; incluso con respecto a esa sucesión, lo único que podríamos admitir serían aquellas percepciones inmediatamente presentes a nuestra conciencia, de modo que tampoco esas imágenes vivas que nos presenta la memoria podrían ser admitidas como figuras verdaderas de percepciones pasadas. La memoria, los sentidos y el entendimiento están todos ellos, pues, fundados en la imaginación o la vivacidad de nuestras ideas.

No es extraño que un principio tan inconstante y falaz nos lleve a caer en errores cuando es implícitamente seguido (como no tiene más remedio que serlo) en todas sus variaciones. Este principio es quien nos hace razonar sobre causas y efectos, y también quien nos persuade de la existencia continua de objetos externos cuando éstos no están ya presentes a nuestros sentidos. Pero aunque estas dos operaciones sean igual de naturales y necesarias en la mente humana, hay veces en que se contraponen directamente, de modo que nos resulta imposible razonar correcta y regularmente sobre causas y efectos y a la vez creer en la existencia continua de la materia. ¿Cómo armonizaremos estos principios entre sí? ¿Cuál de ellos preferiremos? Y en el caso de que no elijamos uno de ellos, sino que asintamos sucesivamente a ambos, como es habitual entre los filósofos: ¿con qué confianza podremos usurpar después ese glorioso título, cuando de tal manera hemos abrazado conscientemente una contradicción manifiesta?

Esta contradicción sería más excusable si se viera compensada por algún grado de consistencia y convicción en las demás partes de nuestro razonamiento. Pero sucede precisamente lo contrario: cuando llevamos el entendimiento humano a sus primeros orígenes nos vemos conducidos a opiniones tales que parecen poner en ridículo toda nuestra habilidad y todos nuestros pasados esfuerzos, desanimándonos de emprender investigaciones futuras. Nada es buscado con mayor interés por la mente del hombre que las causas de todo fenómeno; y no nos conformamos con conocer las causas inmediatas, sino que continuamos nuestra investigación hasta llegar al principio último y original. Si por nosotros fuera, no nos detendríamos hasta conocer en la causa la energía por la cual actúa sobre su efecto, el vínculo que conecta a ambas cosas y la cualidad eficiente de que este vínculo depende. Esto es lo que pretendemos en todos nuestros estudios y reflexiones. ¿Cómo no nos vamos a sentir defraudados cuando acabamos comprendiendo que esta conexión, vínculo y energía yacen simplemente en nosotros mismos, que no consisten en otra cosa que en la determinación de la mente, adquirida por la costumbre, y que es esta determinación quien nos lleva a pasar de un objeto a su acompañante habitual, y de la impresión del uno a la idea vivaz del otro? [...].

El examen *intenso* de estas contradicciones e imperfecciones múltiples de la razón humana me ha excitado y ha calentado mi cabeza de tal modo, que estoy dispuesto a rechazar toda creencia y razonamiento y no puedo considerar ninguna opinión ni siquiera como más probable o verosímil que otra. ¿Dónde estoy o qué soy? ¿A qué causas debo mi existencia y a qué condición retornaré? ¿Qué favores buscaré y a qué furores debo temer? ¿Qué seres me rodean; sobre cuál tengo influencia, o cuál la tiene sobre mí? Todas estas preguntas me confunden, y comienzo a verme en la condición más deplorable que imaginarse pueda, privado absolutamente del uso de mis miembros y facultades.

Pero por fortuna sucede que, aunque la razón sea incapaz de disipar estas nubes, la naturaleza misma se basta para este propósito y me cura de esa melancolía y de este delirio filosófico, bien relajando mi concentración mental o bien por medio de alguna distracción: una impresión vivaz de mis sentidos, por ejemplo, que me hace olvidar todas estas quimeras. Yo como, juego una partida de chaquete, charlo y soy feliz con mis amigos; y cuando retorno a estas especulaciones después de tres o cuatro horas de esparcimiento, me parecen tan frías, forzadas y ridículas, que no me siento con ganas de profundizar más en ellas.

He aquí, pues, que me veo absoluta y necesariamente obligado a vivir, hablar y actuar como las demás personas en los quehaceres cotidianos. Pero, a pesar de que mi inclinación natural y el curso de mis espíritus animales y pasiones me reduzcan a esta pasiva creencia en las máximas generales del mundo, sigo sintiendo tantos vestigios de mi anterior disposición que estoy dispuesto a tirar todos mis libros y papeles al fuego y decidido a no renunciar nunca más a los placeres de la vida en nombre del razonamiento y la filosofía, pues así son mis sentimientos en este instante de humor sombrío que ahora me domina. Puedo aceptar, es más, debo aceptar la corriente de la naturaleza y someter a ella mis sentidos y mi entendimiento. Y es en esta sumisión ciega donde muestro a la perfección mi disposición y principios escépticos.

HUME, *Op. cit.*, pp. 415-422.

Ejercicios

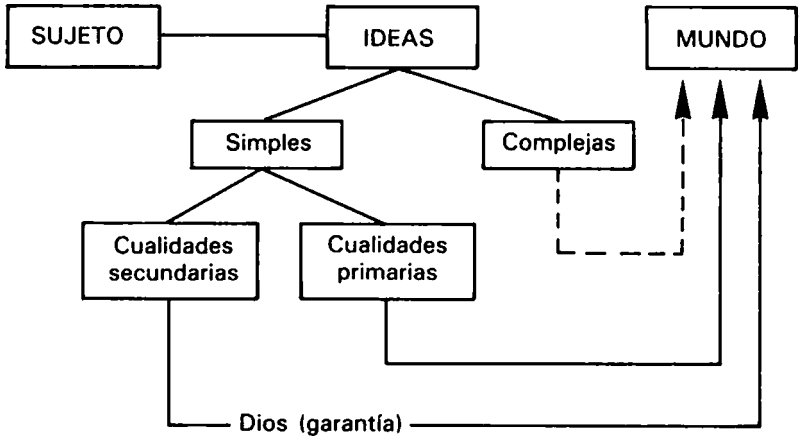
1. ¿Qué conclusiones se desprenden de la investigación de Hume?

2. ¿Qué sabemos con certeza?

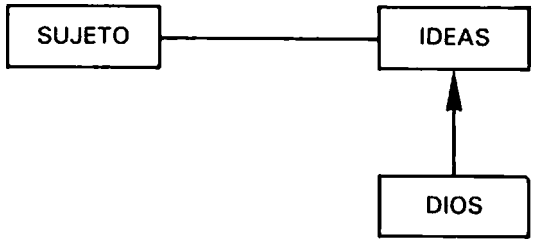
3. ¿Qué relación puedes establecer, a la luz del pensamiento de Hume, entre *empirismo* y *escepticismo*? ¿Cómo ha podido conducir uno al otro?

4. Analiza los esquemas de la figura 5. Explícalos y señala qué es lo que en cada autor implica el paso de un sistema a otro. ¿Se trata de un

LOCKE:



BERKELEY:



HUME:

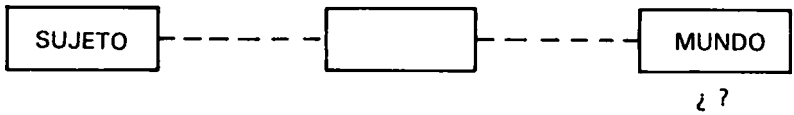


Figura. 5.

avance nacesario? ¿Se puede decir que Berkeley desarrolla lógicamente los principios de Locke y Hume los de Berkeley? Justifica tu respuesta.

Ejercicios operativos de comprensión

1. En el pensamiento de Hume, la idea de sustancia se considera:
   a) Contradictoria.
   b) Derivada de una impresión de sensación.
   c) Una colección de ideas simples unidas por la imaginación.
   d) Derivada de una impresión de reflexión.

2. Esta concepción de la sustancia permite enlazar a Hume con:
   a) Spinoza.
   b) Locke.
   c) Leibniz.
   d) Berkeley.

3. Nuestra creencia en la existencia de los cuerpos
   a) es garantizada por nuestros sentidos;
   b) solamente es garantizada tras una argumentación racional;
   c) no necesita ser argumentada puesto que es evidente;
   d) es fruto de la imaginación.

4. Resultado de lo cual concluye Hume que:
   a) Queda demostrada por la experiencia la existencia de los cuerpos.
   b) Solamente Dios garantiza la existencia de los cuerpos.
   c) No existen cuerpos.
   d) La existencia de los cuerpos es una creencia infundamentable.

5. La creencia en la identidad del yo
   a) se fundamenta en la noción de sustancia personal, que la experiencia nos suministra;
   b) se fundamenta en la noción de sustancia personal, derivada de una impresión de sensación;
   c) se fundamenta en la noción de sustancia personal, derivada de una impresión de reflexión;
   d) es una ilusión, fruto de la imaginación.

6. El empirismo de Hume conduce finalmente a un
   a) escepticismo;
   b) idealismo;
   c) realismo;
   d) solipsismo.

Bibliografía

Indicamos solamente las obras más relevantes y de fácil acceso en las lenguas catalana y castellana:

Textos:

DESCARTES: *Discurso del mètodo/Meditaciones metafísicas* (Selecciones Austral, Espasa-Calpe); *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas* (Alfaguara); *Los principios de la filosofía* (Reus); *Discurs del mètode* (Barcino).

SPINOZA: *Ética* (Editora Nacional); *Tratado teológico-político* (Ediciones Sígueme); *Tractat de l'esmena de l'enteniment* (Laia).

MALEBRANCHE: *Conversaciones sobre la metafísica y la religión* (Reus).

LEIBNIZ: *Discurso de metafísica/Sistema de la naturaleza/Nuevo tratado sobre el entendimiento humano/Monadología/Principios sobre la naturaleza y la gracia* (Porrúa); *Monadología* (Pentalfa); *Discurso de metafísica* (Alianza); *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano* (Editora Nacional).

LOCKE: *Ensayo sobre el entendimiento humano* (Editora Nacional); *Assaig sobre el govern civil/Carta sobre la tolerància* (Laia).

BERKELEY: *Tratado sobre los principios del conocimiento humano* (Gredos); *Tres diálogos entre Hilas y Filonus* (Aguilar); *Tres diàlegs entre Hylas i Philonous* (Laia).

HUME: *Tratado de la naturaleza humana* (Editora Nacional); *Investigaciones sobre el conocimiento humano* (Alianza); *Investigació sobre l'enteniment humà* (Laia); *Diálogos sobre la religión natural* (F.C.E.)

Monografías:

RODIS-LEWIS: *Descartes y el racionalismo* (Oikos-tau).

Breve obra de una especialista en Descartes. De manera ejemplar, presenta, en la primera parte del libro, el pensamiento de Descartes, para abordar en la segunda su herencia en los racionalistas del siglo XVII, tomando como hilo conductor tres temas fundamentales: Dios, la relación cuerpo-espíritu y la libertad humana.

GÓMEZ PIN: *Conocer Descartes y su obra* (Dopesa).

Presentación y comentario claros de las *Meditaciones metafísicas*. Interesantes reflexiones críticas sobre la dificultad de salir del *cogito*. Contiene un apéndice de M. le Doeuf sobre la moral, *par provision*, de Descartes.

HUBBELING: *Spinoza* (Herder).

Presentación sencilla y asequible de la filosofía de Spinoza. Es especialmente útil la bibliografía, comentada y desglosada temáticamente, que se halla al final del libro.

HOLZ: *Leibniz* (Tecnos).

Sugerente estudio sobre el pensamiento de Leibniz. Algo más que una simple exposición escolar. Interesantes indicaciones sobre Leibniz y la concepción dialéctica de la realidad.

ECHEVERRÍA: *Leibniz* (Barcanova).

Buena exposición de la filosofía de Leibniz, bajo la perspectiva del carácter irreductible del individuo en el pensamiento leibniziano. Contiene también un capítulo sobre el Leibniz científico.

RABADE: *Hume y el fenomenismo moderno* (Gredos).

Estudio sobre la teoría del conocimiento de Hume; requiere conocer bien al autor. Reflexiones sugerentes sobre el carácter trascendental de la imaginación en Hume.